

وتأسيس الأيديولوجية الوسطية

دكتور

نصر حامد أبو زيد

الناشر

مكتبة مدبولي

دكتور نصر حامد أبو زيد

الإمام الشافعي

وتأثيث الأيديلوجية الوسطية

الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة

١٩٩٦

الناشر : مكتبة مدبولي - القاهرة

٦ميدان طلعت حرب - القاهرة ت : ٥٧٥٦٤٢١

فهرس المحتوى



الإمام الشافعي

وتأسيس الأيديلوجية الوسطية

مقدمة

كثير من اللغط الذى أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهريا من قراءة كتاب: «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسيطة»، وهذا أمر غريب ومثير يستحق التأمل والتعليق: إلى هذا الحد تكون الدراسة التحليلية النقدية لفكر واحد من الأئمة جارحة للخطاب الدينى، فيسارع إلى إثارة الشعور الدينى عند العامة، دون أن يدرك أن هذا المسلك يتعارض مع كل الأطروحات السياسية التى يرفعها هذا الخطاب لحشد الجماهير؟ مفهوم «الصحوة الإسلامية» يفترض تجديدا فى مجال الفكر الدينى، يجعله ملائما لحاجات العصر، ويجعله قادرا على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التى تشغل الإنسان المسلم فى واقعه من جهة، وفى علاقة هذا الواقع بالعالم من حوله من جهة أخرى، ذلك العالم الذى لم يعد جزائر وتجمعات منفصلة، بل صار فى حكم القرية الصغيرة، بحكم تطور وسائل الاتصال ونقل المعلومات. وهل يمكن تجديد الفكر الدينى دون تناول «تراث» هذا الفكر تناولا تحليليا نقديا، يتجاوز حدود التناول التقليدى ذى الطابع الاحتفالى الذى يكتفى بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة؟

والتساؤل الثانى الذى يطرح نفسه: هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشراً مارسوا حقهم فى الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثاً يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد، كما فكروا هم واجتهدوا؟ أم أن الخطاب الدينى يرفع لواء «الاجتهاد» و«التجديد» بشرط أن يدور المجتهد والمجدد فى إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم؟ والسؤال الثانى يتولد عنه سؤال ثالث - جارح هذه المرة - هل الموقف الدفاعى الذى يحتمى به بعض ممثلى الخطاب الدينى ضد تحليل أفكار الشافعى ونقدها هو فى الحقيقة دفاع عن الشافعى الذى أنجز مشروعه الفكرى فى القرن الثانى الهجرى، وتوفى فى أوائل القرن الثالث، أم هو فى الحقيقة دفاع عن «التقليد» الذى يحتمى باسم الإمام الشافعى، بكل ما يمثله فى الضمير الإسلامى من قيمة علمية وفكرية؟

فى طرح هذا السؤال الأخير ينكشف المستور فى بنية الخطاب الدينى، فهو خطاب يحتمى بالتراث ويحوله إلى «ساتر» للدفاع عن أفكاره هو ذات الطابع «التقليدى» الذى يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه» وذلك فى تعارض تام مع ادعاءاته السياسية. وهنا نكتشف أن الدفاع

الكتاب

الإمام الشافعي

وتأثيث الأيديلوجية الوسطية

المـــؤلف:

د. نصر حامد أبو زيد

الناشـــر:

مكتبة مدبولي - القاهرة

٦ميدان طلعت حرب

ت : ٥٧٥٦٤٢١

الطبعة:

الثانية مزيدة ومنقحة

١٩٩٦

الجمع التصويرى:

شركة إى. إم جرافيك

المستميت موجه للطابع النقدى للخطاب الذى يطرحه الكتاب - خاصة حين يكشف «خطوط» التقليد الخفية الممتدة من القرن الثانى حتى القرن الخامس عشرى الهجرى - «النقد» بمعناه العلمى أى المسلح بمنهج تحليل الخطاب هو «العدو» الذى يريد الخطاب الدينى أن يغتاله. ولكى تسهل له عملية «الاغتيال» تلك، يقوم بعملية إضفاء قداسة على الموضوع «خطاب الشافعى»، تنأى به عن أن يكون موضوعا للدرس التحليلى النقدى. لكن عملية «إضفاء القداسة» هذه يراد بها أن تُغَطِّى - فى الحقيقة - أطروحات ذلك الخطاب الدينى، وتدارى تقليديته. إنهم يتصورون امتلاكهم للإمام الشافعى ولفكره، وللتراث بشكل عام، ويتصورون بناء على ذلك أنه ليس من حق أحد سواهم أن يكتب عن الإمام الشافعى أو عن غيره من الأئمة.

الدليل على ذلك قول محمد بلتاجى - عميد كلية «دار العلوم» وأستاذ الفقه وأصوله - بين يدى تعليقه على الكتاب «إن .. كتب فى صلب تخصصى وهو الفقه وأصوله، وهذا ليس تخصصه» (جريدة الشعب، ١٦ إبريل ١٩٩٣، ص ٢)، ويؤكد هذا مرة ثانية بقوله .. «إن .. كتب فى تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كتب فيه هو تخصص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريرى هذا». وليس الأمر فى الحقيقة محتاجا لهذا االتبرير، فمن حق محمد بلتاجى، ومن حق كل مهتم بالتراث، أن يعلق على الكتاب وينقده. لكن ليس من حق أحد الادعاء باستئثار التخصص، فضلا عن أن الحديث عن المعرفة العامة، وها هو بلتاجى يضع تخصصات «الفقه» و«اللغة» و«الأدب» فى جزر منعزلة. صحيح أنه يتراجع نسبيا عن حق الامتلاك هذا، ولكنه تراجع ينطلق من كون «المتخصص» بالمعنى السالف يمتلك الحقيقة االمعرفية المطلقة للمجال الذى يتحدث عنه، يقول: «إنه ليس محرماً على أى باحث أو أى مسلم الكلام أو الكتابة فى الشريعة، ولكن عليه فقط إذا أقحم نفسه بدون علم فعليه أن يتحمل المسئولية العملية عن ذلك».

ولا شك أن هذا كلام أقرب إلى الدقة والموضوعية، باستثناء هذا الجمع بين «الباحث» و «المسلم» فى امتلاك حق الكلام والكتابة عن الشريعة. هذا حق الباحثين فقط، من حيث صفتهم تلك - الانشغال بالبحث وامتلاك أدواته - لا من حيث أية صفة أخرى. الشخص «المسلم» لا يحق له أن يتحدث أو يكتب لمجرد أنه مسلم، وإلا ضاعت الحدود الفاصلة بين «العلم» و«الدروشة» فضلا عن احترام التخصص الذى يبالغ فيه محمد بلتاجى. والخلط هكذا بين صفة «الباحث» وصفة «المسلم» هو بيت الداء فى ثقافتنا الدينية المعاصرة. حيث حدود التمايز بين

«العلم» و«الوعظ» غير واضحة، إذ كل من يمارس «الوعظ» يسمى عالماً، وكثير ممن يحملون ألقاباً علمية يكتسبون شهرتهم بصفة أساسية من ممارسة «الوعظ» سواء في المساجد أو عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة.

لكن حرص محمد بلتاجي على حق امتلاك االتخصص يظل هاجساً مؤرقاً، وأعتقد أنه هو الذي نقله للدكتور مأمون سلامة - رئيس جامعة القاهرة سابقا - الذي طرح عليّ السؤال في صيغة مُرْبكة حين قال فجأة في سياق حوارنا حول تقرير عبد الصبور شاهين: «ما العلاقة بين قسم اللغة العربية والإمام الشافعي؟ عملكم هو دراسة اللغة والأدب فقط، فلماذا تكتب كتابا عن الإمام الشافعي؟!»[1] وكان من الطبيعي أن يباغتنا السؤال - أقصد الدكتور أحمد مرسي رئيس قسم اللغة العربية آنذاك وأنا - ويربكنا بهذه الصيغة المفاجئة والاستنكارية في آن. الدكتور مأمون سلامة أستاذ قانون، وتصور أن الإمام الشافعي مجرد فقيه لا يدرسه إلا المتخصصون في الشريعة، لكن الدكتور أحمد مرسي أخذ يشرح لرئيس الجامعة بطريقة مبسطة، تناسب المقام بالطبع، أن شاغل قسم اللغة العربية الأساسي هو تحليل «الكلام»، وأن هذا الشاغل يندرج تحت مفهوم علم «تحليل الخطاب» وأنه لا يتعارض مع دراسات من زوايا أخرى لنفس «الكلام»، وسنعود لهذه النقطة تفصيلا بعد ذلك! يكفي هنا القول إن كلا من محمد بلتاجي ومأمون سلامة، ومن قبلهما عبد الصبور شاهين، توهموا أن الكتاب دراسة في الفقه والشريعة، وذلك استناداً إلى اسم «الإمام الشافعي» في عنوان الكتاب، ولم يقرأ الثلاثة باقي العنوان، وهو مركز الدراسة وبؤرة البحث «تأسيس الأيديولوجية الوسيطة».

هذا الدفاع عن حق امتلاك «التخصص» هو في حقيقته دفاع عن «مناطق» من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمي النقدي، لأن هذا الأخير سيكشف عن «عطن» التكرار، والإعادة دون إفادة، في كثير من الكتب والبحوث التي تسمى «علمية»، والتي يمنح البعض على أساسها الدرجات، والرتب، ليس الأمر إذن دفاعاً عن الإمام الشافعي، ولا دفاعاً

---

(١) وقع هذا الحوار في مكتب رئيس الجامعة، وذلك قبل عرض موضوع «الترقية» علي مجلس الجامعة. ولم يكن أحد يدري أن الدكتور مأمون سلامة كان قد بيّت النية علي عرض الموضوع بطريقة مباغتة علي المجلس في غير دورته العادية. كانت هناك جلسة استثنائية لمجلس الجامعة لمناقشة مشكلات «فرع الخرطوم»، فأدرج مأمون سلامة الموضوع في هذه الجلسة تحت بند «ما يستجد من موضوعات».

عن التراث، بل هو ابتزاز لمشاعر المسلمين الطيبين ليساندوا أصحاب المصالح فى اغتيال المنهج العلمى التحليلى النقدى. والسؤال الآن، أينا أكثر احتراماً للتراث وتوقيراً له: أولئك الذين يكررونه بآليات الاختصار والتلخيص اعتماداً على الشروح دون الأصول، أم أولئك الذين يتصدون للأصول فهما وتحليلاً ونقداً؟! الإجابة واضحة، فالفريق الأول لا يفعل أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه - والتراث هو ميراثنا الفكرى عن الأسلاف - لأنه يكتفى باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتماداً تاماً، فيتناقص مع مرور الزمن وتقل قيمته، ومع توالى الأجيال يتناقص التراث، ويتآكل حتى الوصول إلى حالة «العَوَز» و «الفقر» الفكرى والعقلى، وهذا حال فكرنا الدينى الآن: أين هو من حيوية تراث القرنين الثالث والرابع، وأين هو من تسامحه وانفتاحه على كل الثقافات السابقة؟!

إن الفارق بين الفكر الدينى الحالى والفكر الدينى الكلاسيكى فى عصور الازدهار - وقبل الدخول فى عصور التقليد - هو الفارق بين «التقليد» و «الإبداع» بين «التعصب» و«التسامح»، بين «الانغلاق» وضيق الأفق من جهة، وبين «الانفتاح» الحر الخلاق من جهة أخرى. أما الفريق الثانى من الباحثين (الوارثين) فإنهم يتعاملون مع التراث تعامل الذى يريد أن ينمِّى هذا التراث ويضيف إليه، ولا يكتفى بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه. إن هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد، بل يتجدد بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدت مناهج، واتسعت قدرة العقل الإنسانى معرفياً على إدراك ما لم يكنْ مدركاً، وعلى القدرة على قياس ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هى التى تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة، لاكتشاف ما لم يكن ممكناً كشفه من قبل فى هذا التراث. وليس صحيحاً أنه لم يترك الأول للآخر شيئاً، وقول عنترة العبسى فى معلقته المشورة:

هل غادر الشعراء من متردم . . أم هل عرفت الدار بعد توهّم.

إنما يتعلق بإشكالية«التعبير» الشعرى، ولا علاقة له بإشكالية«التقدم» الفكرى

إن المتأخّر يقف على أكتاف المتقدّم، أى يقف على وعى الأسلاف مضافاً إليه وعى عصره. وهو ما يمنحه اتساعاً فى الرؤية لم تكن متاحة للأسلاف. استعارة الوقوف على «الأكتاف» تضيئ هذه الفكرة، فالأعلى يتسع مجال إدراكه، - ولو كان طفلا - أكثر من مجال إدراك من يقف على فيه، ولو كان رجلا ناضجاً. إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هى «الاحترام»

الحقيقى، لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و«التوقير» الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى «النقد» الذى يكشف عن ما فى هذا التراث من جوانب ضعف منبعها «تاريخيته». إن الدرس العلمى الحقيقى يكشف «الإيجابى» كما يكشف «السلبى» دون تعصب، أو حمية زائفة، أو تقديس لفكر بشرى واجتهاد إنسانى.

(١)

والكتاب - كما سبقت الإشارة - ليس دراسة فى فقه الإمام الشافعى من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة فى «نظرية المعرفة» كما يطرحها فكر الشافعى من خلال علم الفقه. علم الفقه الذى «أصله» الشافعى ليس هو موضوعنا، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التى أقام عليها الشافعى وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية. ومرة أخرى ليس المقصود «الأصول» التشريعية أو الفقهية التى يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد «آليات» التأصيل ذاتها من حيث هى عملية. - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة فى «المنهج» بمعناه الفلسفى، وهو «منهج» لم يطرحه الشافعى طرحاً مباشراً، وإنما نجده مبثوثاً بطريقة «ضمنية» فى كل كتاباته. ومحاولة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعة من المسلمات التى تحدد منهجية القراءة الكاشفة.

أولى تلك المسلمات، أن أى مجال من مجالات المعرفة ليس مجالا منفصلا عن باقى المجالات الأخرى فى سياق ثقافة محددة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلا ذو صلة بمجالات العلوم الأخرى فى الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقلّ قرباً كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة، وعلوم الحديث والقرآن هى العلوم المؤسسة الممتدة الصلة بكل العلوم تقريباً. هذه المُسْلَّمَةْ هى التى سمحت لنا فى هذا الكتاب أن نضم الشافعى والأشعرى والغزالى فى سياق معرفى واحد، رغم اختلاف المجالات التى ساهم كل منهم فيها. الجامع لهم تلك المنهجية «الوسطية» التى تحدد لكل منهم بطريقته الخاصة - وفى سياق مجاله الخاص - كيفية صياغة الأفكار والمفاهيم.

المسلمة الثانية أن أى نشاط فكرى - فى أى مجال معرفى - ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التى تشغل الكائن الاجتماعى. والمفكر كائن اجتماعى يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعال عن طبيعته الأساسية تلك. لذلك لا يمكن النظر إلى فكر الإمام الشافعى بوصفه فكرا معلقا فى فَراغ، ولا يمكن التعامل مع «الحقا

التى يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تقبل النقاش أو الرد. الحقيقة الطبيعية نتاج لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها، وليست كذلك الحقائق المعرفيه فى أى نشاط فكرى داخل دائرة العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية).

وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها بردها إلى جذورها الاجتماعية. من هنا أهمية التحليل الاجتماعى الذى يطرح على الفكر أسئلة غير معتادة مثل سؤالنا مثلا: لماذا احتاج الشافعى للدفاع عن «عربية» القرآن؟ ولماذا ألحَّ على الدفاع عن «السنة»؟ مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمنى فى خطاب الشافعى، فنفهم من سياق تحليلات الشافعى التى تثيرها هذه الأسئلة أنه كان يناهض اتجاهات أخرى فى الثقافة، لم تصل لنا أراؤها بشكل متكامل، هذا بدوره يطرح أسئلة أخرى تبرز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المحركة لفكر الشافعى والمحددة لآليات خطابه.

المسلمة الثالثة أن منهجية الفكر تكتسب صفة «الصدق» أو «عدم الصدق» من منظور «رؤية العالم» التى تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة فى تفاصيلها وإن تشابهت فى كلياتها. وبعبارة أخرى ثمة منظور كلى إسلامى للعالم لا يختلف عند الجماعات (بالمعنى الاجتماعى أو المعرفى) المختلفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعة إلى أخرى؛ فلا يمكن مثلا أن نعتبر أن رؤية العالم عند «المعتزلة» تتشابه فى تفاصيلها مع رؤية العالم عند «الأشاعرة». وقد يدخل فى رؤية العالم الاعتزالية بلاغيون ونحاة وفقهاء ونقاد، والأمر نفسه ينطبق على الرؤية «الأشعرية» أو «الشيعية» للعالم. وحين نُدْخلُ «رؤية العالم» فى تحليلنا للفكر يصبح «الصدق» أو «عدم الصدق» أموراً نسبية، أو تاريخية بالمَعنى الاجتماعى. وهذا هو الذى يجعل ممكناً لنا الحديث عن «أيديولوجيات» مختلفة داخل النظام الفكرى الإسلامى، ويسمح لنا بوضع فكر الإمام الشافعى داخل منظومة الايديولوجية «الوسطية» التى تفترض - منطقيا - أيديولوجيات أخرى تتوسطها.

وكلمة «أيديولوجية» أصبحت كلمة عربية بعد أن تم تعريبها فى مجالات الفكر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والفلسفى، كما فى مجال النقد الأدبى، ونظرية الأدب والفن. وهى تعنى «المنظور» الذى يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والمحلل، بالمعنى الاجتماعى لا الدينى - أى المسموح به المرغوب، والممنوع المعيب - بكل ما

يتداخل فى بنية هذا المنظور، ويشكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعى، وهى قوانين ليست حتمية ولا ضرورية كما سبق القولُ. هذه «الأيديولوجية» لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية، لأنها تعيد إنتاجها فى التصورات والمفاهيم التى تحكم وعى الفرد وتوجهه، وكون المصطلح ملتبساً فى ذهن «عوام» المتعلمين وبعض الباحثين بالفكر الماركسى - أو بالشيوعية - فإن هذا نتيجة لتفشى الجهل، ولسيطرة نزعة «الاستسهال» والتعامل مع المفاهيم بما يمكن أن يسمى «الفهم للوهلة الأولى».

إن مصطلح «أيديولوجية» ليس من إبداع ماركس ولا من نحت الشيوعيين، وإن كان يُعَدُّ مصطلحاً من أهم المصطلحات التفسيرية فى الفكر الماركسى. لكن أيديولوجية التشويه التى يمارسها بعضهم هى التى ربطت فى ذهن الناس بين بعض المصلحات كالأيديولوجية و «الجدلية» وبين االشيوعية. وبما إن الشيوعية فى فهمها العامى والمبتذل بحكم أيديولوجية التشويه أيضاً مذهب إلحادى. فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلحات المشار، إليها، فيصبح كل من يستخدمها شيوعياً ملحداً كافراً والعياذ بالله، ولعل فى هذا المثال نفسه ما يكشف عن معنى الأيديولوجية بحسبانها وعياً زائفاً، أى وعياً لا يتطابق مع الحقيقة.

المسلمة الرابعة: إن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة فى تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية فى شكلها الأيديولوجى. لم يكن ممكناً ممارسة أى صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل، أى النزاع على ملكية النصوص، والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح التى تعبر عنها الجماعات الفكرية. إن تناول تاريخ الفكر الإسلامى بوصفه نزاعاً حول «الحقيقة» يمكن حسمه، هو فى الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجى للتاريخ وللفكر معا، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً متميزاً عن التاريخ الاجتماعى بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكرى بعينه على باقى التيارات الفكرية الأخرى لا يعنى أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها؛ فقد سيطر «المعتزلة» مثلا فترة من الزمن على حركة الفكر بمساعدة السلطة السياسية، والخليفة المأمون على قمتها، ثم حدث انقلاب فكرى فى عصر «المتوكّل» جعل السيطرة للحنبلية التى تم إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» عليها، وهو اسم ذو طابع أيديولوجى واضح لأنه يعنى بدلالة المخالفة - نزع الصفة عن التيارات الأخرى المخالفة.

وهذا يقودنا إلى المَسْلَمَةْ الخامسة وفحواها أن سيطرة اتجاه فكرى بعينه لفترة طويلة من الزمن لا يعنى أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات «ضالة» و«كافرة»؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تُعَدُّ جزءاً من آليات الاتجاه المسيطرة لنفى الاتجاهات المخالفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالباً، وهى آليات لا علاقة لها بمفهوم «الحقيقة» بالمعنى الفلسفى، لأنها آليات تفرض «حقائقها» فى الوعى الجماعى بعد أن تضفى عليها صفات السرمدية والأبدية. وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالفة هى «الحقائق» بالمعنى الفلسفى، بل هى أيضاً «حقائق» نسبية، لذلك يجب أن تحتل فى التحليل العلمى مكانة مساوية لـ «الحقائق» التى تطرحها الاتجاهات المسيطرة، هكذا يتعامل منهج «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطى لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى.

المسلمة السادسة: أن «المستقر» و«الثابت» فى الفكر الدينى الراهن ينتمى فى أحيان كثيرة إلى جذور تراثية هنا وهناك. قد تكون الصلة واضحة بين الآنى الراهن، وبين التراثى القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجل رد الأفكار إلى أصولها، وبيان منشئها الأيديولوجى. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجى لبعض ذلك «المستقر» و«الثابت» تنتفى عنه أوصاف «الحقائق الثابتة» أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة». إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد» فيدخل فى مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشرى ذو الطابع الأيديولوجى نصوصاً مقدسة. هذه المَسْلَمَةُ السادسة تكشف لنا عن بعد الصراع الآنى بين منهج «تحليل الخطاب» ومنهج القراءات التكرارية التى لا تضيف شيئاً إلى ما سبق؛ إنه صراع حول «الوعى» الإسلامى الراهن: هل يظل كما هو أسير الترديد والتكرار؟ أم ينطلق إلى آفاق البحث الحرّ القادر على «فهم» التراث والتجادل معه، والإضافة إليه؟

(٢)

وهنا ننتقل إلى توضيح بعض المصطلحات والمفاهيم التى بدت مستغلقة على أفهام كثير من أهل الاختصاص، فضلا عن أفهام كثير من القراء العاديين: -

المصطلح الأول. هو مصطلح «النصّ» وهو مصطلح يستخدم فى مجالين معرفيين

متداخلين: هما مجال «علم تحليل الخطاب» من جهة، ومجال «علم العلامات» أو السميوطيقا (السيميولوجيا أحياناً) من جهة أخرى. فى مجال علم العلامات يتسع مفهوم مصطلح «النصّ» ليشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدى إلى إنتاج معنى كلى. وفى ظل هذا المفهوم يندرج النصّ اللغوى كما تندرج النصوص غير اللغوية، كالاحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام ونافذة العرض، هذا فضلا عن الفنون السمعية والبصرية كالمو ى والتمثال واللوحة الفنية، والكاريكاتير .. إلخ. لكن مصطلح «النص» فى علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدى إلى إنتاج معنى كلى. ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما - السميوطيقا وعلم تحليل الخطاب - قائماً، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء؛ ذلك أن علم العلامات (السيموطيقا) هو العلم الأشمل الذى يعتبر علم تحليل الخطاب جزءاً منه، وذلك على أساس أن «اللغة» نظام من العلامات تعد دراسته فرعاً من علم العلامات، رغم أنه هو الفرع الذى تأسس عليه الأصل، أو بعبارة أخرى هو الجزء الذى ينبع منه الكل، وتظل العلاقة بين المجالين علاقة تفاعل خصبة تثرى كلا منهما، بحيث يصعب فى كثيرٍ من الأحيان الفصل بينهما، إلا على سبيل الشرح والتوضيح كما نفعل الآن.

وفى مجال علم «تحليل الخطاب» - الذى هو مجال انشغال الباحث - ثمة تفرقة فى النصوص بين «النصّ الأصلى» و«النصّ الثانوى» النص الأصلى فى حالة التراث الإسلامى هو «القرآن الكريم» باعتباره «النصّ» الذى يمثل الواقعة الأولى فى منظومة نبعت منه وتراكمت حوله، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثانى، وهو نص السنة النبوية الشريفة، إذ هى فى جوهرها شرح وبيان للنص الأصلى الأول. وإذا كانت السنة نصاً ثانوياً ثانياً، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعَدُّ نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هى شروح وتعليقات إما على النص الأصلى الأول، أو على النص الثانى الثانوى. ولا يجب أن يفهم من وصفنا للسنة بأنها نص «ثانوى» أن ذلك تقليل من شأنها، لأن المصطلح مصطلح وصفى لا يتضمن أى حكم قيمى. وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية». والسياق وحده هو الذى يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هى النصوص الأصلية؟ أم النصوص الثانوية الشارحة؟

فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أى تحولت - بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية - إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً فى ذاتها.

وقد حدث ذلك فى كل مجالات المعرفة تقريباً، وفى مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير. وهكذا انحصر مجال الاجتهاد فى فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها. وتراجع بشكل تدريجى التعامل المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذى يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول: إن العقل العربى الإسلامى ظل يعتمد سلطة النصوص.

وهذا ينقلنا إلى شرح المفهوم الذى يحيل إليه مصطلح «صياغة الذاكرة» فى الحديث عن التراث العربى الإسلامى فى عصر التدوين، وهو القرن الثانى الهجرى على وجه التقريب. والمصطلح مشتق من نظرية «الاتصال الثقافى» التى تتعامل مع الثقافة الجمعية - ثقافة الأمة والشعب أو ثقافة جماعة بعينها - بوصفها وعاءً يمثل ما تمثله «الذاكرة» بالنسبة للفرد، إنها الذاكرة التى تحفظ للأمة وعيها بذاتها من جهة، وبعلاقتها بما حولها من جهة أخرى. وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار وتستند فى عملها إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن لها أن تتجاوز تلك الحدود وتُنَمِّى فعالية الاستنتاج والتفكير اعتماداً على مبادئ كلية وأصول منهجية. ويتوقف الأمر فى كل حالة على نمط التربية ونوع التعليم الذى يتلقاه الفرد. مثل الفرد يمكن صياغة ذاكرة الأمة وعقلها - أى صياغة ثقافته - بواحدة من الطريقتين، ويحدث ذلك عادة فى مرحلة انتقال الأمم والشعوب من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين. من هنا يعتبر عصر «التدوين» بمثابة عصر تأسيس الأصول فى تاريخ الأمة، وهو العصر الذى ينتسب إليه خطاب الشافعى، والذى شهد صراعاً بين الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول فى كل المجالات المعرفية تقريباً.

وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن هذا العصر يُعَدُّ عصر التساؤلات الكبرى، والاختلافات الخصبة العميقة حول قضايا «العقل والنقل» و«الرأى والحديث» و«علوم الأوائل وديوان العرب».. إلخ «إنه االعصر الذى شهد «مجاز القرآن» لأبى عبيدة معمر بن المثنى و«معانى القرآن» للفراء و «الرسالة» و«الأم» - موسوعة الفقه - للشافعى. وقبيل ذلك شهد «الموطأ» لمالك بن أنس. و«الكتاب» لسيبويه وكتابات ابن المقفع فى السياسة والأدب. وبعد ذلك فى القرن الثالث انهمر غيث المؤلفات التى نذكر منها كتب الجاحظ، وكثيرا من المؤلفات الفلسفية والكلامية التى ضاعت وحفظت لنا عناوينها وأسماء مؤلفيها فى «فهرست» ابن النديم.

وفى كتابنا عن الإمام الشافعى تحليل لبعض جوانب الصراع على تدوين الذاكرة بين «أهل الرأى» و«أهل الحديث»، وعن دور الشافعى فى محاولته «التوسط» الذى كشف تحليلنا لخطاب الشافعى أنه فى حقيقته «انحياز» أيديولوجى لمذهب «أهل الحديث». لكن هذا المفهوم الخاص بآليات صياغة الذاكرة الجمعية يبدو غائباً تماماً عن وعى الذى كتبوا «تقارير» عن الكتاب.

كان الصراع يدور فى مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافى - الفكرى الاجتماعى - وهل هى «العقل» أم «النقل»؟ ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعيتين تصورهما العقل الإسلامى متناقضتين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» إحداهما دون إغفال أهمية الأخرى. وبعبارة أخرى: كان السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له الهيمنة والسيطرة على الآخر؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل»، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك فى صحة استنتاجات العقل؟ وكان من الطبيعى أن يكون «التأويل» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل» فى حين يتمسك أنصار «النقل» بالدلالات الحرفية محاولين قدر طاقتهم وجهدهم «توسيع» مجالات النصوص من جهة، والحرص على «شموليتها» من جهة أخرى. وهذا ينقلنا إلى مفهوم آخر هو مفهوم «سلطة» النصوص، أو هيمنتها وشموليتها.

(٣)

ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن «النصوص» فى ذاتها لا تمتلك أى سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التى يحاول كل نص - بما هو نص - ممارستها فى المجال المعرفى الذى ينتمى إليه. إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذى يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة «النصية» لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التى تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعى. من هنا تصح التفرقة بين «النصوص» والسلطة التى يضفيها عليها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته. ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سلطة النصوص» هى فى حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذى يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفى على النصوص دلالات ومعانى خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. إنها دعوة للفهم والتحليل، وللتفسير العلمى القائم على التحليل اللغوى للنصوص داخل القرائن السياقية المعقدة التى شرحها الباحث فى بحث «إهدار السياق فى

تأويلات الخطاب الدينى» (مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣).

والسؤال الذى يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن «سلطة النصوص» هو: أليس هناك من سبيل لابقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث. لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى «سلطة النصوص» وهى السلطة المضفاة على النصوص من جانب أتباع «النقل». والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و «النص» لسبب بديهى وبسيط، هو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة، والفعالية الإنسانية التى لا فعالية سواها، لفهم النص وشرحه وتفسيره. ولدينا هؤلاء المدافعون عن «النقل» بتشويه «العقل» والتقليل من شأنه: كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام على بن أبى طالب فى رده المعروف جدا والمشهور على الخوارج حين قالوا: «لا حكم إلا الله» بتأسيس هذا الوعى الذى نحاول شرحه فقال: «القرآن بين دفتى المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال». والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير، والمغيب تماماً فى الخطاب الدينى المعاصر: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذى يحدد الدلالة ويصوغ المعنى.

وهذا كله ينفى وجود «تصادم» بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص؛ وذلك أنه حين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة بفعل الفكر الدينى الذى حللناه فى كثير من دراستنا وأبحاثنا، تتضاءل سلطة العقل. وفى تضاؤل سلطة العقل يكمن التخلف الذى نعانيه على جميع المستويات والأصعدة. فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق قوله فى الفقرة السابقة من أن سلطة العقل هى السلطة الوحيدة التى تفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص. والنصوص فى هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثنار لبعض العقول التى تمارس هيمنتها باسم النصوص. والحقيقة أن سعى الخطاب الدينى لتكريس سلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو فى الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه وممثليه على باقى العقول. وهكذا تتكرس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم، فيصبح الخلاف معها كفراً وإلحاداً وهرطقةً وهى الصفات التى ألصقت بكل اجتهادات الباحث.

يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «المرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، أو تعبيران عن جانبى مفهوم واحد، وفى تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهوماً دينياً. بمعنى أنه لا ينتمى إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمى إلى التاريخ

الاجتماعي للمسلمين . وأقصد بذلك أنه مفهوم تمت صياغته على مراحل متعاقبة ، وبأساليب وطرائق شتى حتى تم لأبى الأعلى المودودى صكه فى مصطلح «الحاكمية» الذى استعاره منه سيد قطب ، ومنه ينتج الخطاب الدينى المعاصر بكل فصائله واتجاهاته فى سعية لإقامة «الحكم الإسلامى» أو الدولة الدينية ، على خلاف بين منتجى هذا الخطاب فى المصطلحات ، رغم الاتفاق فى المفاهيم .

ولأننا ناقشنا آيات الحاكمية الثلاث الواردة فى سورة «المائدة» فى دراستنا المشار إليها عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» ، نكتفى هنا بمناقشة بعض النصوص القرآنية التى أوردها محمد بلتاجى فى تقريره عن كتاب الإمام الشافعى (جريدة الشعب ، ١٦ أبريل ١٩٩٣) وقد وردت بالترتيب التالى فى التقرير المشار إليه : -

١ - وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومنْ يعصِ الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً (الأحزاب : ٣٦) .

٢ - إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا ، وأولئك هم المفلحون (النور : ٥٠) .

٣ - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما (النساء : ٦٥) .

٤ - ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل : ٨٩) .

٥ - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا (المائدة : ٣) .

٦ - وما اختلفتم فيه من شئ فحكمة إلى الله ذلك الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب (الشورى : ١٠) .

٧ - تكرار للآية المذكورة فى رقم ٢ .

ولن نلتقت الآن إلى النزعة التعليمية والوعظية التى تمارس سلطتها بشكل مباشر على الكتاب وصاحبه من منظور الأعلى / أدنى، والأعلم/ الجاهل والمتخصص/ عديم الخبرة. سنتجاوز مؤقتاً عن آليات الخطاب القمعى لنكشف أنها آليات تستر عوراً فاضحاً فى «عقل» الخطاب ذاته. النصوص من ١ - ٣ أوردها بلتاجى ليقرر بها فكرة أن «العبودية» و «الإذعان» و «الانصياع» هى جوهر العقائد الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة. يقول بين يدى استشهاده بالنصوص الثلاثة الأولى: «وبديهى أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم الحرفى لمعنى (العبادة) و(الإسلام) والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً منها . . » ألخ.

وعلى سبيل السجال - ليس إلا - ما رأى محمد بلتاجى فى عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم، وممارسات النبى صلى الله عليه وسلم، فى إعطاء «المؤلفة قلوبهم» نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليها فى القرآن نصاً لا يحتمل التأويل؟ وما رأيه فى اجتهاده رضى الله عنه فى عدم إقامة حد السرقة - المنصوص عليه فى القرآن كذلك نصا لا يحتمل التأويل - عام الرمادة؟ وهل كان عمر بن الخطاب «ينكر» النصوص، كما اتهم بلتاجى الباحث فى حكم متسرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها ؟ ولماذا لم ينهض له باقى الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروه على «تعطيل النصوص»، وهى التهمة التى لا يكف «فهمى هويدى» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجى ولا هويدى يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان، وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سلطة النصوص» سلطة مضفاة وليست سلطة ذاتية.

لو تأملنا الآية رقم (١) فى استشهاد بلتاجى ندرك على الفور آفة «الفهم للوهلة الأولى»، ذلك أن الآية تركيب لغوى شرطى عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين - ذكوراً وإناثاً - إذا قضى الله ورسوله أمراً. الحديث هنا عن المؤمنين فى عصر النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم حاضر يحكم بينهم ويقضى، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه. وفى كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به. وهى الدلالة نفسها فى الآية الثانية التى عبرت عن الطاعة بالقول «سمعنا وأطعنا»، أما الآية الثالثة فهى تشير إلى حالة «الاختلاف» الذى يصل إلى حد «الاشتجار» ومن الطبيعى أن يكون الحكم هو الرسول، ممثل السلطة العليا الدينية والزمانية فى المجتمع. فى

تلك الآيات الثلاث نجد حكم الرسول صلى الله عليه وسلم حكماً مباشراً، أى بحضوره الشخصى، واستماعه لكل الأطراف بوصفه قاضياً وحاكماً. وهذه حالة ليست كائنة الآن، لأن ما هو بين يدى المسلم نصوص - أصلية وثانوية - تحتاج للفهم بإعمال العقل والاجتهاد.

إن «الانصياع» الذى يتحدث عنه بلتاجى ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعى المرتهن بوجود الرسول حاكماً وقاضياً فى شئون الدين والعقيدة، وفيما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة فى «شئون الدنيا» التى قرر عليه الصلاة والسلام فى أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. ولو صح تحليل بلتاجى لكان من الواجب على المسلمين الانصياع الدائم فى حالة «تأبير النخل» ومنزل الحرب الذى اقترحه الرسول بدلا من حفر الخندق. وعدم «انصياع» عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفى نفياً كاملا صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم «العبودية» و «الانصياع» و«الطاعة» وعدم المخالفة الذى يفضى إلى الخروج عن حد الإيمان فى رأيه.

هكذا نكتشف أن كلام بلتاجى عن «الانصياع المطلق للنصوص المقدسة» يفضى فى الحقيقة إلى الانصياع لقراءاته هو للنصوص، وهى قراءة - كما رأينا - تتجاهل أبجديات التحليل اللغوى ناهيك بمراعاة مستويات السياق التى أهونها «أسباب النزول» أحد علوم القرآن المعروفة جداً، والتى يشير إليها الجميع، ولا يكاد أحد يوظفها كواحدة من مستويات السياق.

أما من (٣) إلى (٧) فيستشهد بها بلتاجى لتأكيد أن المبدأ الذى صاغه الشافعى لشمولية النصوص الدينية لكل مجالات الحياة بقوله: «ما من نازلة إلا ولها فى كتاب الله حكم» مبدأ قرآنى لم يَصُغْهُ الشافعى، وإنما صاغته النصوص القرآنية ذاتها. يذهب بلتاجى إلى أن هذا المبدأ الذى صاغه الشافعى هو المعنى «الحرفى» - أكرر «الحرفى» للآيات القرآنية التى يستشهد بها. ويحس الباحث بالخجل حين يضطر إلى تذكير أستاذ الفقه وأصوله - وعميد كلية جامعية - أن قول الله سبحانه «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» يجب أن يفهم على أساس أن عبارة «كل شئ» فى الآية لا تفيد العموم والشمول، وإنما هى كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام الذى يراد به الخاص». إن الفهم الحرفى الذى يطرحه بلتاجى هو الفهم العامى نفسه الذى يطرحه بعض الصبية الجهال، وبعض المتعالمين الذى يتكسبون من هنا وهناك بدعوى «أسلمة العلوم والمعارف». ولو صح هذا الفهم الحرفى المبتذل لتصورنا أن البشر لم يعلموا شيئا على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن. وهذا هو ما يفعله جهال الصبية حين

يتصورون أن البشرية قبل نزول القرآن الكريم كانت تحيا فى جاهلية عمياء وفى حيوانية مطلقة. دلالة «كل شئ» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تمتد إلى ما وراء ذلك من معارف طبيعية واجتماعية حصلتها خبرة البشر فى تسيير شئون حياتهم.

والدلالة نفسها تنطبق على الآية رقم (٥) «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا» فالمجال الدلالى للآية يتمحور كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التى كرر الرسول فى أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. والآية السادسة «وما أختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله ذلكم الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب» لا يكشف سياقها إلا عن دلالة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم «الذين اتخذوا من دون الله أولياء»، وهذا اختلاف مردود إلى الله، أى إلى حكمه تعالى يوم القيامة (انظر الآيتين قبلها فى السورة نفسها).

وهكذا نجد أن مفهوم «شمولية النصوص» لكل الوقائع يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة. إنه المفهوم الذى يفضى إلى القول بالحاكمية وبتحكيم الفهم الحرفى للنصوص فى كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن اعتماد الخطاب الدينى على آيات الحاكمية الثلاث فى سورة المائدة، وعلى تلك النصوص التى استشهد بها بلتاجى، هو من باب التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها، ويضفى عليها دلالات لا تنطق بها. وفى ذلك تأكيد لقول الإمام على رضى الله عنه بأن القرآن بين دفتى المصحف، لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال. هذا هو الوعى الذى يحاول الباحث نشره وإشاعته بين الناس دون تقليل من شأن النصوص الدينية الأصلية، ولا من شأن دلالتها فى سياقها ومجالها. وهذا ما كان موضوع تحليل مسهب فى كتاب «نقد الخطاب الدينى». ليس ثمة إذن دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهى الشمولية التى بدأت برفع الأمويين للمصاحف على أسنة السيوف، طالبين الاحتكام إلى كتاب الله فى صراع اجتماعى سياسى. وهى الخديعة التى وقع فى أحابيلها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب، رغم أنهم كانو قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم. ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى - عادوا يطالبون بحكم الله متصورين أن النصوص تحكم حكماً مباشراً دون أن يقوم عقل إنسانى بفهمها وشرحها وتفسيرها.

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنسانى حراً يتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب. فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية. أم تتصادم مع السلطة التى أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً.

إن الدين عامة، والإسلام خاصة لا يقوم كما توهم بلتاجى على أساس «القسر» و«القهر» و«الإلزام»، أى لا يقوم على «العبودية» بالمعنى الذى يفهمه أصحاب «الحاكمية» أى بالمعنى الذى يفهمه بلتاجى، وهو معنى ليس بعيداً عن مفهوم الحاكمية، وإن تحاشى استخدام المصطلح. إن العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان كما يصوغها القرآن الكريم تقوم على أساس «حرية الاختيار»، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه «الحرية» محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان عقيدة بعينها يكون مطلوباً منه «الطاعة» القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغى الأصل أبداً. إن «الطاعة» فى الإسلام تقوم على «الحب»، وهو بُعْدٌ مفقود فى تصور الخطاب الإسلامى المعاصر لعلاقة الله بالإنسان. هذا فضلا عن أن القرآن يصوغ العلاقة بين الله والإنسان فى بُعْد «العبادية» وليس «العبودية» وفى الفارق نحيل القارئ إلى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الدينى».

وإذا كانت سلطة النصوص سلطة مضافة كما سبقت الإشارة، وإذا كانت شموليتها لكل تفاصيل الحياة مبدأ تاريخياً تأسس فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين، فالنتيجة التى ننتهى إليها أن إنكار أى من هذين الأمرين أو كليهما لا يعنى اعتداء على العقيدة أو استبعاداً للدين. على عكس ما يروج له المبطلون من دعاة السلطة والسيطرة والهيمنة باسم الدين والعقيدة.

(٤)

من هنا تفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية، وإن كان هذا لا يعنى عدم الالتفات لدلالتها الأيديولوجية. فى مناقشة عبد الصبور شاهين للكتاب فى تقريره المشبوه يستشهد بالعبارات الأخيرة فى الكتاب لصيوغ اتهاماً على درجة عالية من الخطورة، فحواه أن الكاتب يدعو إلى نبذ نصوص الإسلام والتحرر فيها، ثم يتسائل مستنكراً: «ماذا يريد للأمة بعد أن ألقى بالقرآن والسنة

جانباً؟!». ويكرر محمد بلتاجى الاتهام نفسه متابعاً أستاذه وشيخه، حين يلخص محتوى الكتاب فى أمرين. أولهما – وأخطرهما بالطبع – «العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به».

والعبارات التى يستشهد بها كلاهما من الكتاب عبارات منتزعة من سياقها انتزاعاً كاملا جعلها فاقدة لمعناها ولدلالتها. ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون تثبيت، أن يُسْقِط عليها المعنى الاتهامى الذى يفضى ببساطة وسهولة إلى التكفير.

العبارة كما أوردها عبد الصبور شاهين فى تقريره هى: «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر. لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يفهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة، وهذا فهم مغرض تماماً وخاطئ تماماً، والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التى يجب التحرر منها هى النصوص الشارحة التى حللها الكتاب على طول صفحاته. والفقرة التى انتزعت منها العبارة السابقة هى:

«هذه الشمولية التى حرص الشافعى على منحها للنصوص الدينية.. تعنى فى التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته» فالحديث هنا عن الشمولية التى أضفاها الشافعى على النصوص، وليس عن النصوص ذاتها. هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحاً وافياً، وفى هذه الفقرة، التى تعنينا هنا، تلخيص هذه الدلالة الشمولية التى أضفاها الإمام الشافعى على النصوص الدينية، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية:

١ – تحويل السنة النبوية – النص الثانوى – إلى نصٍّ مشرع لا يقل فى دلالته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقراً قبل عصره من أنها نصٌّ شارح وبيان.

٢ – توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها، وكذلك عدم التفرقة بين «سنة الوحى» وسنة «العادات».

٣ – ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص وتضييق نطاقه، وهو أمر مشروح بالتفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التى تدور كلها حول فكر الشافعى وفكر من تابعه على النحو التالى:

«فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع دينى أزلى عليه – كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد، وفى ميراث الأخت الوحيدة، وفى مسألة زكاة الغراس (وهى اجتهادات نوقشت بالتفصيل فى ثنايا الكتاب) – أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعدُ فى نسق متكامل، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفىَ عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب له الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا».

هكذا ما تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعى واجتهاداته – التى من حق كل باحث الاختلاف معها – تلك الاجتهادات التى انتقلت إلى أبى الحسن الأشعرى ومنه إلى الغزالى، وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية، وإنما المنهج والطريقة، أى تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضى، والسير على منهج الاتباع والنفور من الإبداع، وتستمر الفقرة فى حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها.

«وهكذا ظل العقل العربى الإسلامى يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين – عصر الشافعى – طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة – والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى – كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية».

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعى إلى التحرر من سلطة النصوص والذى فهمه عبد الصبور شاهين وأشياعه على النحو التالى:

«أول النصوص االتى يؤكد على ضرورة التحرر منها: القرآن والسُنَّة، ولكنه لم يحدد

مفهوم هذا التحرر، ولا حدود هذه النصوص، ذات الطابع الأيديولوجى الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تلقى بالقرآن والسنة جانباً؟» ولا يكتفى عبد الصبور شاهين بإلصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هى النتيجة التى تتكرر فى البحوث كلها. هذا الخلط الذى عمد إليه كاتب التقرير فى فهمه لكلمة «النصوص» مسئول مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريره إلى المسجد، فمساجد مصر كلها، ومنه إلى كثير من الأقلام التى تؤمن بمنهج «النقل» و«الاتباع» وتجفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضى إليه من نتائج، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار.

المشكلة التى نواجهها هنا فى تأويل عبد الصبور شاهين الذين تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المغرض الاتهامى، ولا القراءة المتربصة اللتين تُفْضيان كلتاهما إلى التشكيك فى العقيدة والاتهام بالكفر والردة. هناك مشكلة أخطر هى مشكلة «عدم الفهم»؛ لأن مصطلح «النص» من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفى علمى هو «علم تحليل الخطاب». وهو مجال يُفرق - كما سبقت الإشارة فى الفقرة السابقة - بين الواقعة الأصلية أو النص الأول الذى هو فى حالتنا هنا «القرآن الكريم»، وبين «النصوص الثانوية» الشارحة التى تراكمت حول النصّ الأول، ومنها النصّ الثانوى الأول وهو «السنّة» النبوية.

ومما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة «صياغة الذاكرة» فى عصر التدوين، وهو مصطلح يبدو غائباً تماماً فى وعى كاتب التقرير، رغم إشارتنا إليه فى صلب الكتاب أكثر من مرة، وصفاً للعصر الذى أنتج الإمام الشافعى فيه خطابه، وهو مفهوم مشتق - كما سلفت الإشارة - من «نظرية الاتصال الثقافى»، يحلل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين «أهل الرأى» و«أهل الحديث» على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: هل يتم بناء العقل الثقافى طبقاً لآليات الحفظ والترديد. أم وفقاً لفاعلية الاستنباط والاستدلال. وبعبارة أخرى هل تكون «النصوص» هى الإطار المرجعى الأولى للعقل الجمعى، أم يتحدد الإطار المرجعى فى فعالية الاستنباط والاستدلال؟

النقطة الثالثة فى مسألة «عدم الفهم» أو «القراءة المغرضة المتربصة» أن الحديث كله يدور فى الكتاب عن «سلطة» النصوص لا عن النصوص ذاتها، إنها السلطة التى يضفيها الفكر الدينى على االنصوص، وليس من الضرورى أن تكون نابعة منها. هل كان عمر ابن الخطاب - مثلا - غير

مدرك لأهمية النصوص التى تضع «المؤلفة قلوبهم» ضمن من يستحقون نصيباً من الزكاة، أو لأهمية النصوص التى تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام، ويطالب بالتحرر من النصوص؟! الإجابة قطعاً بالنفى؛ لأن عمر بن الخطاب كان ببساطة يدرك سياق النصوص، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة. حين ننادى بالتحرر من سلطة النصوص تكون دعوة التحرر موجهة «للهيمنة» وللشمولية التى أضفيت على تلك النصوص فى سياق ثقافى حضارى بعينه.

بعد هذا الشرح والتوضيح تنكشف مستويات عدم الفهم من جهة، والقراءة والتأويل المغرضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص» لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد فى النهاية إلى تحويل «فهم» ما لتلك النصوص إلى سلطة شاملة.

(٥)

يكرر الدكتور محمد بلتاجى اتهام عبد الصبور شاهين حرفياً، استناداً إلى النص السابق المنتزع من سياقه، أى أنه يكرر أخطاء عبد الصبور شاهين فى عدم الفهم وفى القراءة المغرضة المتربِّصة، لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين أنه يستنكر ربطنا فى الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعى لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى المعاصر، ولا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعيبه على هذا الربط من جانبنا. إن مفهوم «الحاكمية»، كما شرحنا تفصيلا فى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الدينى»، مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو المفهوم الذى طرحه لأول مرة أبو الأعلى المودودى فى الهند وباكستان، ثم نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذى يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة فى قول النبى صلى الله عليه وسلم «أنتم أدرى بشئون دنياكم». واعتماد الخطاب الدينى فى تكريس مفهوم «الحاكمية» على الآيات الواردة فى سورة المائدة، هو من باب التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات ليست لها. لقد تعرضنا لتحليل هذه الآيات فى دراستنا عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣» كاشفين أن معنى «الحكم» الوارد فى الآيات هو الفصل بين المتخاصمين، أى أنه الحكم بالمعنى اللغوى لا بالمعنى الاصطلاحى الذى يعنى النظام السياسى للحكم. لكن الدكتور البلتاجى يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المن

وبأمثالها، كأن الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يقم بتحليلها.

وإذا كان لـ محمد البلتاجى عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعى» وإن كان قد اكتفى به دليلا على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين - لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارئ الإنتاج كاملا أن يتعامل معه بوصفة نصاً واحداً يفسر بعضه بعضاً؛ لأن ما أجْملَ فى كتاب أو بحث يكون مشروحاً شرحاً تفصيلياً فى بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان عبدَ الصبور شاهين قد أدرك أن للباحث مشروعاً فكرياً يقوم على دعامتى «التراث» و«التأويل»، فقد كان ينبغى عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفة كلا موحداً. لكنه بدلا من ذلك اعتبر ذلك عيباً فادحاً فى إنتاج الباحث، ولم يدرك أن العيب يقع فى جانبه هو لأن قراءاته مبتسرة متربصة كيدية.

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتحرر من «سلطة» أضفاها بعضهم على هذه النصوص، حين جعلوها نصوصاً ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهى دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمى القائم على التحليل اللغوى والقرائن السياقية المعقدة للنصوص، والتى تم شرحها كاملة فى بحث «إهدار السياق». لذلك يصبح تكرار عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقاً على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة: ثقافية التنمية وتنمية الثقافة «مجلة القاهرة، العدد ١١٦، ١٩٩٠ م» قائلا: «ولسوف نرى أنه يعنى بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة، وهى دعوة خطيرة تكررت كثيراً فى مواضع أخرى، يريد بها نفى العلاقة بين العقل والنص القرآنى بخاصة، مستخدماً المزيد من المغالطات، وتزييف المفاهيم، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال».

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص، وهى السلطة التى أضفاها الشافعى والفكر الدينى على النصوص. كما سبق أن شرحنا. ودعوتنا هى الدرس العلمى الذى يحدد مجال فعالية النصوص تحديدً دقيقاً بعيداً عن الاستشهاد االعشوائى بها خارج السياق المُحَدِّد لدلالتها.

نطالب فى كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا - التى نحن أدرى بها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم - وبين ما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا

تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهماً علمياً، وتحديد المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التى اقتبسها عبد الصبور شاهين من «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة»، وأضفى عليها من عنده الدلالات المفضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة: «ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى، فينتج المعرفة التى يصل بها الى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور ألياته». إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، وليتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب . . . إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية؟ أم يتصادم مع السلطة التى أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل والفكر؟!

(٦)

إذا كان كل من عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجى قد وافق الآخر فى مسألة العداوة الشديدة للنصوص، وكراهية القرآن والسنَّة والدعوة للتحرر منهما» فقد انفرد بلتاجى باتهام آخر فحواه: «الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى»، وهو اتهام ينطلق مما سبقت الإشارة إليه من دعوى «الاستئثار» بالتخصص بوصفه «منطقة نفوذ» محمية لا يجب الاقتراب منها إلا بإذن خاص. هذا فضلا عن أنه اتهام يعكس جهلا مفضوحاً بموضوع الكتاب، الذى هو بحث فى «الأيديولوجية» الضمنية التى يمكن الكشف عنها من خلال تحليل خطاب الشافعى.

لكن الجهل الفاضح بموضوع الكتاب، وبمنهج التحليل وإجراءاته، لم يمنع الدكتور بلتاجى من «التعالم» على الكتاب وصاحبه مستشهداً بالنصوص القرآنية - التى سبق لنا تحليلها وكشف أخطاء الفهم للوهلة الأولى من جانب بلتاجى - شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد، وذلك لكى يؤكِّد «سلطة النصوص» ومرجعيتها الشاملة.

وفى هذا الاستشهاد الذى يتجاهل مستويات السياق، وأبسطها سبب النزول من جهة، وسياق التركيب اللغوى من جهة أخرى، يكشف بلتاجى عن نزعة استعلائية فجّة، يتوهم صاحبها أن هذه النصوص القرآنية مجهولة للمخاطَب. ويعبر عن هذه النزعة بطريقة يتصور أنها ساخرة فيتساءل «فهل مرت عليه هذه النصوص - وما يماثلها - أم أنه يجهلها؟» ثم تتحول السخرية إلى اتهام صريح بالكفر حين يجيب عن تساؤله قائلا: «الظاهر أنه يعرفها ويُنْكرها».

وإذا كان مثل هذا ما يذهب إليه بعض الصبية من الجهال وبعض المتعالمين، فقد كان حرياً بمن يحتل موقع بلتاجى أن يربأ بنفسه، احتراماً لموقعه الأكاديمى على الأقل، عن النزول إلى هذا المستوى. ولكن للرجل عذراً أقبح من الذنب، لأنه كتب تقريره فى عجالة من أمره مناصرة لأستاذه، من منطلق قبلى جاهلى، لكى يقدمه لرئيس الجامعة آنذاك - مأمون سلامة - مبرراً له قرار «رفض الترقية» الذى كان مضمراً فى نفس رئيس الجامعة. إنه منطق «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» مُفْرَغا من الدلالة الإسلامية الناصعة التى أضفاها النبى على هذا القول حين سُئل عليه السلام: كيف ننصره ظالماً؟ فقال صلى الله عليه وسلم: بأن تكفّه عن ظلمه. ولقد كشَف هذا المنطق القبلى الجاهلى عن وجهه جلياً فى قول بلتاجى: «وأنا إذا كنت قد أعددت تقريراً بسيطاً من تسع صفحات عن إنتاج واحد له، فإن بقية إنتاجه تحتاج لكتاب كامل مليء بآلاف الأخطاء البديهية فى علم أصول الفقه».

هكذا أوقع الرجل نَفْسه بنفسه، فالإنتاج ليس فى «علم أصول الفقه»، ولو كان قرأ التقارير الثلاثة فقط عن الإنتاج - دون الإنتاج نفسه - لاكتشف بنفسه عملية التزوير الفاضحة التى يقوم بها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو كان قد قرأ «نقد الخطاب الدينى» فقط لكان قد أدرك أننا قمنا بتحليل مفهوم «الحاكمية» تحليلا تاريخياً كاشفاً عن أساسه الأيديولوجى فى التاريخ الاجتماعى السياسى، ولو كان الرجل قد قرأ بالإضافة إلى ذلك بحثنا «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى». لاكتشف أن آيات الحاكمية التى استشهد بها محللةٌ تحليلا منهجياً فى هذه الدراسة.

لكن ما للرجل والقراءة، وماله واتباع الحق، إنه من أتباع الرجال والقائلين: «اعرف الحق بالرجال ولا تعرف الرجال بالحق» أولئك الذين يفسدون فى الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، وما أسهل على أمثال هؤلاء «التعالى» والتعالم» و«التكفير»؛ لأنهم يظنون أنفسهم فى حماية من هو أكبر وأعظم. أليس بلتاجى فى حماية «شاهين» وهذا الأخير تحميه مؤسسات ودول وأموال، فلماذا لا يتبع صاحبة - أو بالأحرى حاميه - فى «التكفير»، وذلك حين يقرر فى بساطة متناهية وبرودة يحسده عليها الجلادون أن مؤلف الكتاب يعرف النصوص ولكنه «ينكرها».

هكذا. وكأن الأستاذ الدكتور السيد العميد بلتاجى لا يعلم أن «إنكار النصوص القرآنية» هو إنكار لما يُعْلَم من الدين بالضرورة. وكما كان الأمر سهلا عليه مناصرة لأستاذه وحاميه، فما

أسهله على تلاميذه ومريديه الذين تصدوا فى المساجد والمحاكم لتأليب العامة لمحاكمة الكاتب سعياً إلى قتله. ولقد بلغت الوقاحة الفكرية والسفالة الأكاديمية بأحدهم إلى حد الدعوة - دعوة صريحة داخل أروقة الجامعة لاحتقار الكاتب ومقاطعته وتأليب طلابه عليه، فى حرب «قذرة» تستخدم الكلمة المطبوعة بدلا من الجنزير والمطواة والقنبلة.

إن ما يسميه بلتاجى «الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى» اتهام ناتج كما قلنا عن عدم فهم لموضوع الكتاب، وعن عدم إدارك لمنهج التحليل وإجراءاته. لذلك يقتبس بلتاجى النتائج مُغْفلا المقدمات التى أفضت إليها، ومتجاهلا لها تجاهلا تاماً. ولأن هذه النتائج لا تتفق مع قناعاته الأيديولوجية - أو بالأخرى مع محفوظاته عن التراث - يقفز منها إلى أحكام ذات طابع تقريرى وعظى إنشائى، ولكنها تتسم بالإضافة إلى ذلك بالحدة والقطع واليقين والحسم، لأنه يتصور - بعقله غير الأكاديمى - أنها القول «الفصل» فى تحليلنا لمفهوم «القياس» فى خطاب الإمام الشافعى وصلنا إلى نتيجة فحواها أنه مفهوم يعكس «رؤية للعالم» «تجعل الإنسان مغلولا ومقيداً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية». وفى هذا التحليل أدركنا علاقة التشابه التى تنطوى عليها رؤية الإمام الشافعى للقياس مع مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى المعاصر «حيث يُنْظر لعلاقة الله بالإنسان من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان».

يقتبس الدكتور محمد بلتاجى تلك النتيجة ويُغْفل عامداً المقدمات التى انبنت عليها، وذلك فى عجلة تمكنه من الوصول إلى الحكم المطلوب، حيث يقول: «وبديهى أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم «الحرفى» - مرة أخرى «الحرفى» - لمعنى (العبادة) و (الإسلام). والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً».

وهنا جانب الصواب الدكتور العميد من عدة زوايا: الزاوية الأولى أننا بصدد الحديث عن رؤية الشافعى للعالم والإنسان، أى بصدد الحديث عن مفاهيم الشافعى الفكرية التى، كشفنا عن عناصر تشابه بينها وبين رؤية العالم فى الخطاب الدينى المعاصر. ويحتاج الدكتور العميد أن يقرأ قليلا حول مفهوم «رؤية العالم» الذى يعتمد عليه تحليلنا السابق.

الزاوية الثانية أن السيد العميد يوّحد بين فهم الشافعى للنصوص - الذى يتماهى معه ويتطابق فهم السيد العميد - وبين الدلالة «الحرفية» للنصوص المقدسة، وهو تطابق خطير يلغى المسافة المعرفية بين «الفهم» - وهو عملية بشرية نسبية - وبين «القصد الإلهى»، أى يوحد بين «الفكر» و«الدين»، وهذا التوحيد تعرضنا له بالتحليل والنقد فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» الذى لم يقرأه السيد العميد.

والزاوية الثالثة التى جانب فيها الصوابُ السيد العميد، أن العقائد - وعلى رأسها العقيدة الإسلامية - لا تقيم العلاقة بين «الله» و«الإنسان» على أساس «العبودية» بالمعنى المتعارف عليه، والذى يندرج فى حقله الدلالى «الانصياع» و«الانقياد». إن العقيدة الإسلامية خاصة تمنح الإنسان حقه كاملا فى اختيار ما يشاء من العقائد، والنصوص الدالة على ذلك محفوظة معروفة. ولا نريد أن نُقَلِّد العميد فى استعراض محفوظاتنا من النصوص القرآنية؛ لأن الطالب البليد يستطيع أن يجمع ما يشاء من النصوص بالعودة إلى «المعجم المفهرس». النصوص الإسلامية تؤكد مفهوم «الحرية» من الألف إلى الياء، و«الطاعة» التى يلتزم بها الإنسان حين يختار عقيدته تظل طاعة أساسها الحرية الأصلية، فإذا كانت «الطاعة» فرعاً على حرية الاختيار، فليس من المعقول أن يؤدى الفرع إلى زوال الأصل المؤسس له.

وهناك فى النصوص الإسلامية - وفى التراث الفكرى الإسلامى - كثيرٌ مما يمكن أن يؤسس العلاقة بين «الله» و «الإنسان» على أساس «الحب»، والنصوص كذلك أكثر من أن نشير إليها وأشهر. والقرآن الكريم - أخيراً - يصوغ العلاقة فى بُعد «العبَادية» وليس «العبودية». ولو كان الدكتور بلتاجى أتعب نفسه قليلا - من باب التثبت - وقرأ الفَصل الأول من «نقد الخطاب الدينى» لوجد تحليلا لغوياً وثقافياً للفارق بين «العبادية» و «العبودية».

بالإضافة إلى كل ما سبق يُغْفِل الدكتور بلتاجى إغفالا تاما سياق التحليل الذى أفضى إلى النتيجة السابقة عن رؤية الإمام الشافَعى لعلاقة الله والإنسان. وإغفال السياق يجعل من السهل عليه الوثب إلى الأحكام، التى تقنع قارئه بمخالفة الكتاب للعقيدة، ومصادمة دلالاتها المستنبطة من التأويل الحرفى للنصوص الدينية.

والسياق هو رفض الإمام الشافعى للاستحسان الذى اعتمد عليه فقهاء آخرون قبل الشافعى مثل مالك وأبى حنيفة. ويعتمد الشافعى فى رفضه للاستحسان على مجموعة من

المقولات أهمها: أن الاستحسان يمكن أن يفضى إلى تعدد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان: «فيقول كل حاكم فى بلد ومُفْتٍ بما يستحسن، فيقال فى الشئ الواحد بضروب من الحكم والفتيا». ويقرن الشافعى بين هٰذه التعدّدية فى الفتيا والاجتهاد وبين «التنازع» المنهى عنه فى القرآن الكريم. واستناد الشافعى إلى القرآن لرفض الاستحسان استناد فيه نظر، وإنما أراد الشافعى أن يجعل من «الاستحسان» شيئاً مكروهاً بهذا الاستشهاد من جهة، وبقوله من جهة أخرى: «من استحسن فقد شرّع».

ولكى يقبّح الشافعى مبدأ «الاستحسان» تقبيحاً نهائياً - لحساب «القياس» المكبِّل - يعود إلى مبدئه الأثير عن وجود أحكام لجميع النوازل فى النصوص الدينية، ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة، قول الله تعالى «أيحسب الإنسان أن يترك سدى»، وينتهى الشافعى إلى الحكم بأن كل «من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون فى معنى السُّدى. وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى». و«السدى» بحسب شرح الشافعى هو «الذى لا يؤمر ولا ينهى»؛ أى الحيوان، ويواصل الاستنتاج: «وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال . . ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شئ يحدثه لا على مثال سابق». فى هذا السياق تم الحكم على رؤية الإمام الشافعى للعالم والإنسان، وهى رؤية تكبِّل الاجتهاد داخل دائرة «القياس» المشدود دائماً إلى «المثال السابق» لا يكاد يفارقه.

والغريب أن الشافعى الذى يرفض الاستحسان لما يفضى إليه من تعدد واختلاف يقبل هذا «الاختلاف» فى حدود اختلاف القائسين، بل ويدافع عن هذا الاختلاف دفاعاً مجيداً ومحيراً فى الوقت نفسه (ص ١٠٦ من الكتاب). وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردد فى استخدام «الاستحسان» وتفضيل «القياس» عليه، رغم أن كلا منهما يفضى إلى الاختلاف والتعددية. والتساؤل مشروع، ولكن من منظور التعامل النقدى مع التراث، ومع الفكر الفقهى والأصولى . . ولكنه ليس مشروعاً من منظور تقديس التراث وتقديس الأئمة والتوحيد بين اجتهاداتهم وبين العقيدة نفسها. والتفسير الذى طرحناه فى محاولة للاقتراب من إجابة التساؤل السابق هو حرص الشافعى على شمولية «النصوص»، يستوى فى ذلك القرآن والسنة والإجماع. وهو بحسب تحليلنا حرص يكشف عن أيديولوجية خاصة تختلف عن أيديولوجيات أخرى داخل منظومة الفكر الإسلامى. والأدلة على ذلك عديدة مستفيضة داخل الكتاب، وهى أدلة يتجاهلها تقرير

البلتاجى تجاهلا تاماً، متبعا منهجية «التَّصيُّد» نفسها، وانتزاع الجمل والعبارات من سياقها، فضلا عن الوقوف عند النتائج دون عرض المقدمات، تهويلا للأمر وتزويراً على القارئ العادى.

(٧)

حين نذهب إلى أن «السنّة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع» يتعالم الدكتور بلتاجى على الباحث مستخدماً لغة مبتذلة لا يصح التعامل بها، وذلك حين يقول: «وهذا كله ضلالات متتابعة وجهالات متراكمة من المؤلف لبدهيات الإسلام؛ لأن السنّة منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم كانت هى المصدر الثانى بعد القرآن الكريم». ولو تأمل بلتاجى قليلا لوجد أن عبارتنا السابقة ليست إلا صياغة لما قرره الشافعى نفسه من اختلاف الناس حول بعض السُّنن النبوية التى لا أصل لها فى القرآن الكريم، فى حين أنهم اتفقوا على السنن التى لها أصل فى القرآن، سواء تلك التى تكرر أحكام القرآن، أو التى تبين مجمله، وتوضح غامضه، وتخصص ما ورد فيه مورد العام، وهذا كله مشروح فى الكتاب. ولو كانت السنّة – على ما يزعم بلتاجى – متَّفقاً على حجيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر من الإمام الشافعى كل هذا الجهد الفكرى، سواء فى «الرسالة» أو فى كتبه الأخرى التى ضمّتها مجموعة «الأم». والشافعى فى رده على الذين ينكرون استقلال السنة بالتشريع لم يستخدم لغة بلتاجى القطعية. ولو كان الأمر على مستوى الوضوح والقطع واليقين الذى يدّعيه بلتاجى لاكتفى الإمام الشافعى بوصف رأى المخالفين بالجهل والضلال، وكل الأوصاف التى تكرم بلتاجى على الباحث بها.

إن الشافعى هو الذى صاغ كل الأدلة التى يسوقها بلتاجى للتدليل على أن «السنة» مصدر ثان من مصادر التشريع. وليس كلام الشافعى ولا أدلته يقيناً مطلقاً معلوماً من الدين بالضرورة، وذلك لأنه صاغ تلك الأدلة رداً على مفكرين وفقهاء آخرين كان لهم موقف من «السنّة» مخالف لموقف الشافعى. وسيادة اجتهاد الشافعى وهيمنته فى حيز «علم أصول الفقه» ظاهرة تاريخية، أى ظاهرة يمكن تتبع أسبابها وعللها فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين. ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطق اليقين المطلق، والحقيقة التى لا يمكن أن ينالها النقد.

لم يتعب بلتاجى نفسه فى تتبع الكيفية المعرفية المرهقة التى عاناها الشافعى لكى يؤسس مفهوم «السنّة» وحياً، إذ كان عليه أولا أن يصوغ مفهوم «العصمة» صياغة إطلاقية تعنى انعدام

الخطأ انعداماً تاماً من جانب الرسول عليه السلام. وهذا مفهوم تناقضه النصوص القرآنية التى نزلت فى سياق عتاب للنبى قاس فى بعض الأحيان، فضلا عن كثير من الروايات التى خطأت بعض اجتهاداته عليه السلام. وكان على الشافعى ثانياً أن يجد لمفهوم «السنّة» سنداً من القرآن، فكان تأويله للحكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن بأنها «السنّة»، وهو تأويل يأباه السياق فى كثير من الأحيان. وكان عليه ثالثاً أن يجعل مفهوم «الإلقاء فى الروع» الوارد فى بعض الأحاديث مساوياً لمفهوم «الوحى»، وذلك لكى يجعل «السنّة» وحياً من درجة القرآن نفسها.

غير أن أخطر ما قام به الشافعى - ولم يلحظه بلتاجى فى الكتاب - توسيع مفهوم «السنّة» ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل «قول» قاله النبى عليه السلام «وحياً». وقد تم هذا «التوسيع» الذى ألغى بشرية الرسول إلغاء شبه تام اعتماداً على تأويل قوله تعالى: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى»، وهو تأويل لا يستقيم للشافعى ولا لغيره. لأن الضمير «هو» لا يعود إلى الضمير المستتر فى الفعل «ينطق»، ولا إلى مصدر الفعل «النطق». ، بل يعود إلى «القرآن» الذى كان يكذّب به مشركو مكة أنه من عند الله. ولأن هذا التكذيب يتضمن تكذيباً لمحمد عليه السلام فى دعواه، فقد جاء رد القرآن مشتملا على نفى الكذب عن محمد «وما ينطق عن الهوى» وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحى من الله «إن هو إلا وحى يوحى. علمه شديد القوى». (انظر تفسير الطبرى، الجزء ٢٧، ص: ٢٥).

هل كان الأمر يحتاج إلى كل هذا الجهد من الإمام الشافعى، لو كان الأمر «من بدهيات الإسلام» كما يقول بلتاجى ببساطة يحسده عليها الإمام الشافعى نفسه؟! لكن هذا هو الفارق بين «الأئمة» والعلماء الحقيقيين، وبين «علماء» السمت والهيئة والزى والشارة والألقاب. ينتج الأولون ما ينتجون من علم ووعى، وبالمكابدة والبحث، ومناقشة الخصوم، بينما يعتمد الأخيرون على ما أنتجه الأولون دون إضافة، بل دون أن يرقى وعيهم إلى إدراك وسائل الاستدلال والاستنباط التى اعتمدها الأسلاف. ومع انعدام الوعى هذا لا مجال للنقد والتحليل، بل كل نقد وتحليل من منظور الخَلَف المُستَهْلك فقط لفكر السلَف إنما هو «هرطقة» وطعن فى الأئمة. لقد صار فكر «الأئمة» - فى وعى المقلّدين - «دينا»، يستوى فى ذلك أن يكون المقلّد نجماً تليفزيونياً يفتى الناس فى كل شئ، وأن يكونَ عميداً لإحدى الكليات، أو أن يكون استاذاً مساعداً، ناهيك أن يكون سماكاً أو صبياً جاهلا من «أمراء» الجماعات، فلا فرق. لأن «التقليد» حجاب على العقل الذى هو أخصّ خصائص إنسانية الإنسان.

إن كلمة «السنة» كلمة موجودة فى اللغة العربية، لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولى لم يحدث فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم - كما يزعم بلتاجى وغيره. وقول النبى لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن: بم تحكم، أو بم تقضى - وليس السؤال عن الحكم بالمعنى السياسى بل عن الحكم بمعنى القضاء والفتيا - وكذلك إجابة معاذ بأنه يقضى أولا بما فى كتاب الله، ثم بما فى سنّة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكماً، ثم باجتهاده إن لم يجد فى سنة الرسول - كل ذلك لا يعنى أن مصطلح «سنة النبى» كان محمّلا بالدلالات التى نجدها فى خطاب الشافعى. كان المصطلح يستخدم مجرداً من الإضافة فيعنى الطريقة والعادة المتبعة، وكان يستخدم مضافاً فتحدد الإضافة دلالته. وعلى ذلك فقول معاذ أنه يحكم أو يقضى بما فى سنة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكماً، لا يعنى أن سنّة النبى وحى بقدر ما يعنى أن ما كان يقضى به الرسول هو «السنة» والعادة المتبعة المقبولة.

إن قراءة واقعة «معاذ بن جبل» بأثر رجعى، أى بعد أن أسس الشافعى مصطلح السنة بالشكل المشروح فى الكتاب، هو المسئول عن هذا الالتباس فى الأذهان. ولأنه التباس متجذّر فى التاريخ الفكرى والاجتماعى تحول إلى «حقيقة» لا يصح المساس بها.

ومحاولة تفكيك بنية هذا الالتباس برد عناصره إلى السياق التاريخى الاجتماعى الفكرى لنشأة الأفكار وتطورها واحدة من الإجراءات المنهجية التى يعتمد عليها الكتاب. لكنها منهجية يعجز الفكر التقليدى، أو بالأحرى الفكر «المقلّد»، عجزاً تاماً عن الإلمام بها فضلا عن استيعابها ونقدها. ولا يبقى أمامه حينئذ إلا حيلة العاجز: القذف والهجو والتطاول والمغالطات و«التعالم» الزائف، الذى يستند إلى المستقر والشائع بالمعنى العامى والمبتذل. إنه محاصرة «المعرفى» بسياج المعروف، وطعنه بأيديولوجيا الشائع والمستقر، وذلك لأن «المعرفى» يغامر بالدخول فى منطقة «المحظور» اجتماعياً وفكرياً.

وهذا المحظور يتجلى فى حقيقة ينكرها الحس الدينى الفطرى، ويدافع عنها أصحاب المصالح بأقسى وأقصى ما يستطيعون: تلك هى أن الرسول صلى الله عليه وسلم حامل رسالة بلغها عن ربه هى القرآن، وفى هذا «البلاغ» يكمن الوحى، أما سنته صلى الله عليه وسلم فمنها ما هو شرح وبيان، ومنها ما هو اجتهاد، وفى هذا القسم الأخير اختلف المختلفون. وما فعله الإمام الشافعى إزاء هذا الاختلاف، هو أنه أدمج كل العناصر فى مفهوم كلى وضعه فى المستوى

نفسه المقدس للوحى، أى لكلام الله سبحانه وتعالى. وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد، وكل ما يفعله وحياً، واختفت الحدود والفواصل بين «الإلهى» و«البشرى»، ودخل الأخير دائرة «المقدس».

وليس المهم هنا أن تكون النتائج المشار إليها نتائج مقصودة للإمام الشافعى، قصد إليها قصداً وعمد إليها، لأن منهج تحليل الخطاب لا يدخل فى «الضمائر» و«النيات»، ولكن المهم أن الخطاب يفضى إلى تلك النتائج، وأنها نتائج استقرت فى الوعى الإسلامى، واكتسبت صفة «الحقيقة» مع أنها نتائج لفكر بشرى، الأخطر من ذلك أن هذه النتائج المشار إليها تمارس تأثيراً فى حجب الوعى الإسلامى عن تاريخيته، وتعوقه من ثم عن قراءة ذاته قراءة مستبصرة ناقدة. والأشد خطورة من كل ما سبق أن تلك النتائج تتصادم مع طبيعة مفهوم الوحى فى الإسلام، وهو مفهوم مغاير للوحى فى الأديان الأخرى.

(٨)

ولأن البحث العلمى لا يكتفى بالتحليل، وينزع كذلك إلى التفسير، فقد كان من الضرورى إثارة التساؤلات عن سر انحياز الخطاب الشافعى لمنحى «أهل الحديث» ضد «أهل الرأى»، خلافاً للاعتقاد السائد بأنه «توسط» بينهما من خلال منهج «توفيقى». ولأن الإمام الشافعى قدّم فى خطابه ما هو أكثر من مجرد «الانحياز» لفريق ضد فريق، فقد كان التساؤل عن سر الحرص على تدشين «السنّة» نصاً مشرّعا تساؤلا مشروعاً. ومره أخرى ليس الحديث عن «الانحياز» حديثاً عن هوى شخصى، بقدر ما هو حديث عن موقف فكرى فى سياق صراع بين اتجاهات ورؤى فكرية مختلفة.

وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة «المضمر» فى بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه، ولذلك ينحل إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية تفضى محاولة الإجابة على كل منها إلى اكتشاف جانب من جوانب الخطاب. لذلك بدأنا بالتساؤل: لماذا كانت «عربية» القرآن فى حاجة دفاع من الإمام الشافعى، وقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤال آخر: هل هو دفاعٌ عن «العربية» أم دفاع عن اللهجة «القرشية» التى استقرت لهجة معتمدة - أو حرفا - فى قراءة القرآن بعد استبعاد الأحرف الأخرى المذكورة فى حديث الأحرف السبعة؟ وهذا التساؤل الثانى أدخل البحث فى إشكاليات النزعة «القرشية» التى أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامى،

ونجحت عشية وفاة النبى فى واقعة «السقيفة»، ثم فى حروب الردة، والصراع بين على بن أبى طالب وخصومة فى موقعة «الجمل» أولا و«صفين» ثانياً، بعد أن انتقل الصراع بعد السيادة القرشية إلى صراع بين بنى هاشم وبنى أمية.

لم يتصور الباحث أن البحث فى هذه الإشكاليات - الموصوفة وصفاً مُسْهَبا فى كتب التاريخ خاصة كتاب نصر بن مزاحم «صفين» و «تاريخ الأمم والملوك» - لمحمد بن جرير الطبرى - يمكن أن يسبب كل هذا «الانجراح» فى جدار الصمت والبلادة الذى يريد له بعضهم أن يحجب الوعى الإسلامى عن فهم تاريخه وتراثه فهماً مثمراً يساعده فى تجاوز أزمته الراهنة. إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التى تتولد فيها الأفكار، وعلى أرضها يمارس الفكر فعالياته، لأنه ليس فكراً فى المطلق خارج إطار الزمان والمكان، بل هو فكر ينتجة بشر منخرطون بوعى أو بدون وعى فى سياق الواقع الذى يعيشون فيه.

وكيف يمكن لخطاب الشافعى أن يكون خطاباً مفارقاً لكل تلك الملابسات، وهو القرشى الأرومة الذى يسرد «الربيع بن سليمان» راوى كتبه نسبه حتى هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف، ويصفه بأنه «ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم»؟ صحيح أنه أنتج خطابه فى مرحلة الدولة العباسية التى قامت على أساس الاستناد إلى العنصر الفارسى، لكن الخلافات القديمة كانت ما تزال تمارس فعاليتها على مستوى النصوص والأفكار. من هنا يكتسب رأى الشافعى فى رفض قراءة «الفاتحة» فى الصلاة بالفارسية دلالة خاصة إذا قورن برأى أبى حنيفة، وذلك بصرف النظر عن معايير الخطأ والصواب. ومن هنا أيضاً نفهم النزوع العلوى لدى الإمام، هو النزوع الذى عرّضه لما يشبه المحنة فى عصر الرشيد.

وليس من المستبعد فى مثل هذه الحالة أن ينفر الإمام من النظام العباسى، خاصة بعد أن تولّى المأمون مناصرة مذهب «الاعتزال» وما تبعها من محنة «خلق القرآن»، فيرحل إلى مصر التى كان واليها آنذاك قرشياً هاشمياً. ومع ذلك فقد قبل الشافعى أن يعمل فى ظل هذا النظام بوساطة بعض القرشيين إلى والى «اليمن» الذى كان فى زيارة للحجاز، وذلك فى مخالفة واضحة لموقف الفقهاء قبله ورفضهم العمل بالقضاء سواء فى ظل الأمويين أو العباسيين. لكن الإمام الشافعى لم يكن وحده الذى فعل ذلك، فقد سبقه كل من أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى تلميذى أبى حنيفة.

ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التى وجدت فى خطأ طباعى فى الكتاب تكئة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها، حيث تحولت كلمة «العلويين» إلى «الأمويين» فى صفحة كاملة. ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بليد - كما أقرّ الجميع - ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعى من النظام العباسى خاصة من المأمون، فإن ذلك لم يلفت لنظر، لأن العين الناظرة لا تقرأ ولا تتفهم بل تتصيّد. ولم يتنبّه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعى - المصوب فى ثبت التصويبات فى آخر الكتاب - لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين. لأن النسخة التى كانت بين يديه كانت مصححة باليد علاوة على ثبت التصويبات فى آخر الكتاب.

تنبّه بلتاجى للخطأ وأشار إليه لا على أنه خطأ طباعى، بل على أنه «جهل» من الباحث، وقامت جريدة «الشعب» بدور «الطبّال» فى الزّفّة، وعنها نقل مصطفى محمود، وعنه نقل محمد الغزالى، وهلم جرا. ثم كانت ثالثة «محمد جلال كشك» الذى راح على مدى خمس مقالات فى «أكتوبر» يعيد ويزيد، ويرغى ويزيد، ويؤلب العامة والخاصة - رحمه الله وغفر له - وكان ذلك كله دليلا على إفلاس المتهجمين، ودلالة على قدر عقولهم وقدراتهم. هكذا صار هذا الخطأ الطباعى دليلا على تدنى المستوى العلمى للباحث وهبوطه، بحيث صار قرار الجامعة بعدم الترقية قراراً صائباً حكيماً فى نظر الحكماء من المتاجرين بالإسلام.

ليست ميول الشافعى للعلويين سراً من الأسرار، وليس انحيازه للقرشية وللعروبة مما يقدح فى شخص الإمام، لكن المؤكد أن ذلك كله يمثل عناصر «أيديولوجية» فى الخطاب، تحتاج للتحليل كشفاً عن بنية هذا الخطاب، لإعادة زرعه فى التاريخ بعد أن انفصل عنه، واكتسب بعض ملامح الإطلاقية والقداسة. والدلائل التى يقدمها الكتاب من داخل خطاب الشافعى تتجاوز مسألة قبوله للعمل، بل وسعيه إليه، مع بعض الولاة ممن لهم توجهات قريبة من توجهات الإمام. ومن المعروف أن الدولة العباسية تقاربت مع العلويين فى مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترك إلى «البيت النبوى»، فلم يكن الأمر يحتاج لقيام دولة «علوية» لكى يقبل الإمام العمل فيها - كما توهّم المرحوم جلال كشك. والدلائل التى يقدمها الكتاب على انحياز «الشافعى» للقرشية والعروبة عموماً عديدة.

ونتوقف هنا عند دليل أشرنا إليه فى الكتاب إشارة سريعة تصورناها كافية بالنسبة للقارئ

المتخصص على الأقل، تلك هى احتفاء الشافعى فى مسندة (على هامش الجزء السادس من كتاب «الأم») بالمرويات «الموضوعة» عن فضل قريش على الناس، والمنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم. ونورد فيما يلى تلك الروايات التى يرويها الشافعى، ويقبلها بالقطع، تاركين التعليق عليها إلى ما بعد إيرادها. ونلاحظ فقط هنا أن «المسند» كله يرويه «الربيع» عن الشافعى بلفظ «أخبرنا»، ولكنه حين يصل إلى هذا الجزء من المسند يستخدم مصطلح «حدثنا» بدلا من «أخبرنا». وهذا معناه من منظور «علم الرواية» درجة أعلى من التحمّل لأن المصطلح «حدثنا» يعنى المشافهة العيانية المباشرة، أى السماع مباشرة من الراوى، فى حين قد يعنى المصطلح «أخبرنا» الرواية عن كتاب أو صحيفة كما يعنى السماع المباشر كذلك. وحرص «الربيع» على المخالفة بين «أخبرنا» و «حدثنا» يعنى أن هذه القطعة من المسند - الخاصة بفضل قريش على الناس - تتمتع بأهمية خاصة والروايات تجرى كالتالى: -

١ - قدّموا قريشاً ولا تقدموها (= لا تتقدموا عليها)، وتعلّموا منها ولا تعالموها أو تُعْلموها (= أى تعلموا منها ولا تتصوروا أنها يمكن أن تتعلم منكم).

٢ - من أهان قريشاً أهانه الله عز وجل.

٣ - لولا أن تَبْطر قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله عز وجل (هذا جزء من حديث وسيرد نصه كاملا فى رقم ٦).

٤ - قال صلى الله عليه وسلم لقريش: أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق، إلا أن تعدلوا عنه فَتُلْحوْن (تُقْصَوْن) كما تلحى هذه الجريدة، يشير إلى جريدة فى يده.

٥ - يروى أنه صلى الله عليه وسلم نادى: أيها الناس إن قريشاً أهل أمانة، ومن بغاها العواثر أكبّه الله لمنخريه، يقولها ثلاثا.

٦ - يروى أن قتادة بن النعمان وقع بقريش (= شتمها) فكأنه نال منهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مهلا يا قتادة، لا تشتم قريشاً فإنك لعلك ترى فيها رجالا، أو يأتى منهم رجال تحْقر عملكَ مع أعمالهم، وفعلَك مع أفعالهم، وتغبطهم إذا رأيتهم. لولا أن تطغى قريشَ لأخبرتها بالذى لها عند الله.

٧ - أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبى ذئب بإسناد لا أحفظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئاً لا أحفظه وقال: شرار قريش خيار شرار الناس.

٨ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تجدون الناس معادن فخيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا.

٩ - وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثنية تبوك، فقال: ما هنا شام، وأشار بيده إلى جهة الشام، وما هنا يمن، وأشار بيده إلى جهة المدينة.

١٠ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: جاء الطفيل بن عمرو الدوسى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إن دوساً (= قبيلته) قد عصت وأبت فادع الله عليها، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القبلة ورفع يديه، فقال الناس: هلكت دوس، فقال: اللهم أهد دوساً وأئت بهم.

١١ - عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا وادياً أو شعباً [وسلك الأنصار وادياً أو شعباً آخر] لسلكت وادى الأنصار أو شعبهم.

١٢ - عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فى مرضه، فخطب. فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن الأنصار قد قضوا الذى عليهم وبقى الذى عليكم، فاقبلوا من مُحْسنهم وتجاوزوا عن مُسيئهم. وقال الجرجانى (= أحد الرواة) فى حديثه أن النبى صلىَّ الله عليه وسلم قالَ: اللهم اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار، وقال فى حديثه: إن النبى صلى الله عليه وسلم حين خرج بَهَش إليه النساء والصبيان (= تسارعوا إليه هاشين باشين) من الأنصار فرقّ لهم ثم خطب فقال هذه المقالة.

١٣ - عن أبى هريرة قال: أتاكم أهل اليمن هم ألين قلوباً وأرق أفئدة، الإيمان يمانى والحكمة يمانية.

١٤ - عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بينا أنا أنزع على بئر استسقى (= يُخْرِجِ الماء من البئر بالدلو)، قال الشافعى رضى الله عنه: فى النوم ورؤيا الأنبياء وحى، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فجاء ابن أبى قحافة (يعنى أبا بكر الصديق) فنزع ذنوباً أو ذنوبين (= دلوا أو دلوين من الماء) وفيه ضعف والله غفر له، ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت فى يده غَرْباً (كثر الماء وسال وعم الوادى) فضرب الناس بعضن (بواد كثير الإبل لوفرة الماء) فلم أر عبقرياً يفرى فريه (= يصنع مثل صنعه).

ولنا على هذه الرويات ثلاث مجموعات من الملاحظات، تتعلق المجموعة الأولى بعمل «الإسناد» التى تعتمد عليها تلك المرويات، وتتعلق المجموعة الثانية من الملاحظات بالمتن، أما المجموعة الثالثة من الملاحظات فتتعلق بالدلالة العامة لتلك المرويات.

فيما يتعلق بالملاحظات الخاصة بالسند، فالملاحظة الأولى ملاحظة عامة. فحواها أنه يغلب على سند هذه المرويات «المراسيل» و«البلاغات» و «المراسيل» هى المرويات التى يرويها «التابعى - أحد رجال الجيل التالى لجيل الصحابة - عن النبى صلى الله عليه وسلم مباشرة، دون أن يذكر اسم الصحابى الذى ينقل عنه الحديث. أما «البلاغات» فهى مثل «المراسيل»، ولكن التابعى يقول فيها «بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال . . . ». وتتبدى أهمية هذا الملاحظة فى أن الإمام الشافعى لا يقبل «المراسيل» و «البلاغات» إلا أن تكون هناك رواية أخرى للحديث نفسه متصلة السند اتصالا تاماً، لكن الشافعى يتخلى عن شرطه هنا ويقبل «المراسيل» و«البلاغات»، وهذا أمر لا يخلو من دلالة.

الحديث رقم (١) يقف إسناده عند ابن شهاب الزهرى الذى يقول إنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال. وكذلك الحديث رقم (٢) يقف إسناده عند عمر بن عبد العزيز وابن شهاب: يقولان قال رسول الله عليه وسلم. الرواية الثالثة تقف كذلك عند الحرث بن عبد الرحمن الذى يقول: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، وهى رواية جاءت بإسناد آخر فى رقم (٦) ينتهى عند محمد بن إبراهيم بن الحارث التميمى وهو تابعى كذلك. أما الحديث رقم (٧) فروى بإسناد لا حفظه الشافعى، والراوى الذى يروى عنه يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئاً لا يحفظه، فالرواية كلها غير منضبطة إسناداً ومتناً.

الملاحظة الثانية المتعلقة بالإسناد أن كثيراً من الروايات المتصلة إلى الصحابى يرويها أبو هريرة، وفى كثير من روايات أبى هريرة كلام قاله بعض الصحابة أنفسهم خاصة السيدة عائشة التى كثر نقدها لمروياته. وأقل نقد وجّه لأبى هريرة أنه يوهم أنه سمع الحديث عن النبى فإذا سئل: هل سمعته؟ ذكر اسم الصحابى الذى سمعه منه. هذا فضلا عن قضايا كثيرة تتعلق بنزوع أبى هريرة إلى الإكثار من الرواية عن النبى خلافاً لموقف الصحابة. حتى نهاه بعض الخلفاء عن الرواية، لكنه عاد للإكثار بعد ذلك. ولا يتسع المجال لنا هنا لمناقشة إشكالية مرويات أبى هريرة التى كثر الكلام فيها بين المعارضيين والمؤيدين. (انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: ١٦، ٢٨ - ٤٤، دار الكتب العلمية، بيروت).

إذا انتقلنا من «السند» إلى «المتن»فإن أول ملاحظة يتعين إبداؤها هى أن هذا الإعلاء من شأن «قريش» وبيان فضلها على الناس لا يقف عند حدود الماضى أو الحاضر، بل يمتد إلى المستقبل كما فى الحديث رقم (٦)، وهو أمر يثير الريبة فى أن تكون هذه المرويات وضعت لنصرة الدولة العباسية، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع «العلويين» بعد مرحلة «التقارب» معهم أول نشأة النظام. إن التركيز على «قريش» فى هذه المرويات يستدعى التركيز على فضل «آل البيت» فى التراث الحديثى الشيعى، وكأن «الحديث» أصبح سلاحاً فى معركة الشرعية السياسية بين بنى العباس والعلويين.

الملاحظة الثانية، وربما الأهم، أن هذا الحديث عن «الفضل» المطلق لقريش أو لغيرها يعارض المبادئ الإسلامية الكلية المنصوص عليها فى القرآن الكريم، وفى السنّة المتواترة «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» «لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى» .. إلخ. وما يخالف تلك المبادئ الكلية والأسس العامة يصعب قبوله داخل دائرة «النصوص» الدينية. وإذا خالفت الرواية القرآن الكريم فلا اعتبار بها ولا اعتداد، لأن النصوص الثانوية لا يصح أن تخالف النص الأولى. خاصة فى حالة وضوح الدلالة الظاهرية، ومعاضدة الأدلة المستنبطة من نصوص أخرى لتلك الدلالة.

الملاحظة الثالثة، أن كل تلك المرويات تتضمن شواهد ودلائل تدل على أنها من «الموضوعات» التى وضعت فى عصور متأخرة، ذلك أن أحداً من الذين اشتجر بينهم الخلاف فى سقيفة بنى سعد لم يستشهد بواحدة من تلك المرويات. ولو كانت معروفة كلها، أو بعضها على

الأقل، لكان من السهل حصر الخلاف بين قريش والأنصار. (انظر: الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص: ٢٠٣ - ٢٠٤، وانظر أيضاً: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، الجزء الأول ص: ٣٩ - ٤٢، الذى يورد أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبى صلى الله عليه وسلم: «الإمامة فى قريش» فأذعنوا له منقادين، ورجعوا إلى الحق طائعين. وهى حجة لم ترد عند الطبرى، الأمر الذى يكشف عن البُعد الأيديولوجى الذى وضعت هذه الأقوال لمساندته.

أما عن الدلالة العامة لتلك المرويات، فالملاحظة الأولى التى نبديها أن تلك المرويات الخاصة بالأنصار ومكانتهم، رقم (١١)، (١٢) إنما هى مرويات وضعت من قبيل «المصالحة»، لأنها ما تزال تضع «الأنصار» فى منزلة من هم تحت حماية «المهاجرين» وولايتهم. ونحن نعرف من تاريخ الطبرى أن سعد بن عبادة الذى كان مرشحاً للخلافة من قبل الأنصار رفض مبايعة أبى بكر رفضاً تاماً، كما نعرف أن المهاجرين استطاعوا استثمار الخلافات القديمة بين «الأوس» و«الخزرج» لكسر إجماعهم على ترشيح سعد بن عبادة. وليس من المستغرب والحال كذلك أن تكون هناك محاولة لرأب الصدع ومصالحة الأنصار، خاصة مع حاجة «معاوية بن أبى سفيان» للإجماع عشية مقتل الخليفة الرابع على بن أبى طالب وتنازل الحسن بن على له عن «الخلافة» فيما عرف بعام «الجماعة».

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية والتى تتعلق بالرواية رقم (١٤)، لأنها تستدعى ما ذهبت إليه بعض طوائف الشيعة من رفض خلافة كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فضلا عن عثمان بن عفان، على أساس أنهم جميعاً اغتصبوا الخلافة من علىّ بن أبى طالب. ومن الجدير بالذكر أن «الرافضة» لم يكونوا وحدهم بين الشيعة الذين ذهبوا هذا المذهب، فالزيدية - وهم أشد المذاهب الشيعية اعتدالا من منظور أهل السنّة - يرون أن علياً كان أحق بالخلافة من أبى بكر وعمر لأفضليته، ولكنهم لم يتشددوا فى رفض خلافتهما كالروافض، بل ذهبوا إلى «جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل» فى نوع من التقارب السياسى فى سياق مناهضه النظام الأموى. ومن الواضح أن الرواية المذكورة فى صيغة رؤيا نبوية تهدف إلى بيان فضل كل من الخليفتين فى حياة الأمة الإسلامية.

الملاحظة الأخيرة فى سياق مجموعة الملاحظات الخاصة بالدلالة العامة، أن كل تلك المرويات ليست إلا نصوصاً أنتجت فى سياق صراعات أيديولوجية، بدأت بخلاف السقيفة، ثم

بالردة، فالفتنة التى قتل فيها الخليفة الثالث، فالصراع بين على من وجهة، وطلحة والزبير والسيدة عائشة من جهة أخرى، ثم الصراع بين على ومعاوية، ثم القلاقل التى أثارها الخوارج والشيعة ضد النظام الأموى، ثم صراع العلويين والعباسيين معا ضد النظام الأموى، فاستقرار الأمر للعباسيين فى نهاية الأمر حتى الغزو المغولى لبغداد. انتهت الصراعات السياسية وظلت النصوص شاهدة على التاريخ من جهة، ومحركة لصراعات فكرية لم تنته بعد من جهة أخرى.

ألا يستحق الأمر من الباحثين التأمل والتساؤل. خاصة حين ترد هذه المرويات فى سياق «مسند» مرتب على أبواب الفقه، وليس على أسماء الرواة كما هو شأن «المسانيد» الأخرى المعروفة؟ ولماذا ترد هذه المرويات فى «فضل قريش» مع مرويات عن «الأشربة» فى سياق واحد؟! وهل من إجابة على تلك التساؤلات إلا بالنزعة القرشية للإمام، والتى لا تفهم إلا فى سياق الصراعات المحتدمة فكرياً؟ وهى ليست نزعة قرشية منبتّه الصلة عن نزعة عروبية تنطلق من أساس أن «قريش» هى العرب، وأن لهجتها هى لغة القرآن، فهى لغة كل العرب وكل المسلمين.

هذا النزوع القرشى العروبى للإمام لا يتعارض مع عواطفه «العلوية» وحبه لآل البيت، فما من مسلم، إلا ويحمل هذه العواطف. ولم تصل العاطفة «العلوية» عند الإمام إلى حد «التشيع» بالمعنى السياسى أو المذهبى. وما ينسب إليه من أنه قال:

إن كان رفضاً حب آل محمد   فليشهد الثقلان أنى رافضى

لا يمكن أن يتخذ قرينه على علوية متعصبة تصل إلى حد «الرفض» أو «التشيع». وهذا هو الذى يفسرّ عدم اعتداد الإمام بالمرويات الشيعية عن «الوصية» بالخلافة نصاً للإمام علىّ.

(٩)

لكن ما علاقة هذا النزوع القرشى العروبى بالخطاب الفقهى الذى أنتجه الإمام الشافعى، أو يمكن عكس السؤال فيقال: ما علاقة ما قام به الإمام الشافعى من جهود لتأصيل علم الفقه بذلك النزوع القرشى العروبى؟ والتحليل الذى يقدمه الكتاب - فى محوره الأول عن «الكتاب» - لأنماط الدلالة يطرح بعض جوانب الإشكالية ويقدم بعض الإجابات. إن الدفاع عن عروبة القرآن ونقاء لغته نقاءً مطلقاً لا يعتمد على ما صار مستقراً قبل الشافعى، من أن ما يتوهم أنه أجنبى من ألفاظ القرآن هو فى الأصل كذلك، ولكنه اختلط بلغة العرب قبل نزول القرآن بآماد

طويلة، فعرّبته العرب، وأخضعته لقوانين اللسان العربى صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً، وبذلك صار عربياً حين نزل القرآن، الشافعى لا يقف عند حدود هذا الطرح اللغوى المستقيم للمشكل، بل يتجاوز حدود الدفاع عن لغة القرآن للدفاع عن نقاء اللغة العربية ذاتها، إلى حد القول إن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبى»ّ.

هذا الربط بين «اللغة» و«النبوة» مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحى، يستدعى من الباحث التوقف لطرح سؤال آخر: هل الدفاع عن العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن «العربية» فعلا أم دفاع عن «القرشية» التى استقرت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها بحسب المعلوم من علوم القرآن»، وبعد إسقاط الحروف الستة الأخرى؟ ونقترب من حدود الإجابة حين يضع الشافعى «السُّنة» فى موضع مساو للغة «اللسان العربى» كمرجعين تفسيريين للقرآن الكريم، وذلك باستثناء النمط الدلالى المعروف بـ «النص» وهو عزيز جداً ونادر فى القرآن.

وتتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التشريعية للسنّة فى خطاب الشافعى، خاصة بعد أن وسّع مفهوم «السنة» بحيث يضم الأقوال والأفعال والموافقات، وبعد أن جعلها «وحياً» مساوياً للقرآن من كل وجه، إن «السنّة» المحمدية، بهذا المفهوم الواسع الذى لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التى لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها، وهذه العادات والتقاليد والأعراف هى الممارسات القرشية التى كان يمارسها الرسول بوصفه إنساناً يعيش فى التاريخ والمجتمع والواقع. وإذا كان الإمام مالك يُدْخل «عمل أهل المدينة» فى نطاق السنّة، وذلك حين يقول: «السنّة عندنا» فإن الإمام الشافعى بما قام به من إدماج السنة فى «الوحى» حوّل التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى «وحى». وإذا كان الإمام «مالك»، رفض دعوة الخليفة العباسى لفرض كتابه «الموطأ» على الأمصار الإسلامية كافة، فإن الإمام الشافعى جعل من عادات «قريش» وأعرافها ديناً ملزماً للناس كافة.

وليس الأمر هنا أمر «قصد» و«نية» مبيتة من الإمام الشافعى ليفعل ذلك تآمراً، أو لتحقيق أغراض سياسية نفعية - كما حاول بعضهم أن يروج ناسباً ذلك كله إلى الباحث، كأن تحليل الخطاب تفتيش فى النوايا والمقاصد. والحقيقة أن تحليل الخطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلنة

والمضمرة، والمسكوت عنها في الخطاب انطلاقاً من حقيقة أن للخطاب، من حيث هو خطاب، آليات مستقلة عن قصد منتجة في إنتاج الدلالة. إن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلق، فهو بمثابة «العملة» المتبادلة التي لا تتحدد قيمتها من طرف واحد، بل تتحدد من خلال «التداول». وبعبارة أخرى ليست «اللغة» في الخطاب أداة توصيل محايدة يشكلها المنتج للخطاب، فتستجيب بطواعية مطلقة لقصده ونيته، بل إن للغة وجوداً في سياق «التداول» الثقافي والفكري يجعلها محملة بدلالات قَبليَّة سلبية وإيجابية.

إن القارئ لخطبة «الرسالة» مثلا، من منظور تحليل الخطاب، يمكنه أن يستشف المكانة المتميزة جداً لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم في خطاب الشافعي، وهي مكانة تتجاوز حدود الخطاب السابق على الشافعي من هذه الزاوية. هذا بالإضافة إلى أن الشافعي يضفي تلك المكانة الخاصة على «قوم» الرسول - أهل مكة - بالتبعية، وذلك اعتماداً على تأويل آية قرآنية هي قوله تعالى «وإنه لَذِكْر لك ولقومك وسوف تسألون» (الزخرف: ٤٤) تأويلا يضعها في خانة نمط الدلالة «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل» وهو نمط «النص».

ويتم السرد على الوجه التالي: بعد الحمد والشكر والاستعانة وطلب الهداية والاستغفار والشهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) يُصنِّف الشافعي الناس قبل البعثة المحمدية إلى صنفين فقط: أهل كتاب بدّلوا وكفروا، وصنف كفَروا فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا حجارة وخشباً وصورا استحسنوها، وأولئك هم العرب الذين سلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيره (ص ١٠) وحين ينتقل السرد إلى وصف ظهور محمد صلى الله عليه وسلم، وما ترتب على ظهوره وظهور رسالته بنزول الوحي عليه، من السهل إدراك بعض ملامح نزعة صوفية في الخطاب. تتجلى في استخدام مفردات وتراكيب شائعة في الخطاب الصوفي.

يقول الشافعي: «فلما بلغ الكتاب أجله، فحق قضاء الله بإظهار دينه الذي اصطفى - بعد استعلاء معصيته التي لم يرض - فتح أبواب سماواته برحمته، كما لم يزل يجري - في سابق علمه عند نزول قضائه في القرون الخالية - قضاؤه . . . فكان خيرته المصطفى لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه بفتح رحمته وختم نبوته، وأتم ما أرسل به مُرْسل قبله، المرفوع ذكره في الأولى، والشافع والمشفع في الأخرى، أفضل خلقه نفساً، وأجمعهم لكل خُلُق رضيه

فى دين ودنيا. وخيرهم نسباً وداراً. محمداً عبده ورسوله» (ص ١٢ - ١٣).

وقد نتوقف هنا أمام بعض الصياغات والتراكيب التى تستدعى الخطاب الصوفى: أو لهذه الصياغات: «المفضل على جميع خلقه: بفتح رحمته، وختم نبوته» فهى صياغة تستدعى مفهوم «الحقيقة المحمدية» الموجودة منذ الأزل قبل خلق آدم، والتى تُمَثِّل فى الخطاب الصوفى انفتاح الوجود بالرحمة الذاتية لإظهار الأسماء والصفات الإلهية، التى كانت باطنه . . فى «الذات»، فهى من هذه الزاوية تمثل «فتح الرحمة». هذه الحقيقة الإلهية تتجلى وتظهر فى الأنبياء جميعاً بدءاً من آدم حتى يكون مجلاها الأخير، وظهورها الخاتم فى محمد صلى الله عليه وسلم فى مكة، فهى من هذه الزاوية «ختم النبوة». (انظر دراستنا: فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص: ٢٦٢، ١٧٧، ٢٣٣ - ٢٣٨).

وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن الشافعى - بدلالة الخطاب - يجمع بين «الأزلى» و«التاريخى» فى شخص محمد، وهذا يسِّهل إلى حد كبير عملية تحويل «السنة» بدلالتها الواسعة جداً إلى «وحى». ويدعم هذه الدلالات كون محمد «أفضل خلق الله نفساً» و«أجمعهم لكل خلق رضيه الله فى دين ودنيا» أليس هو محمد «المرفوع ذكره مع ذكر الله سبحانه وتعالى» وذلك تأويلا لقوله تعالى: «ورفعنا لك ذكرك»؟!. هذه المصاحبة فى الذكر لا تقف عند حدود تأويل المفسِّر التابعى مجاهد: «لا أذكر إلا ذكرت معى: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله»، أى لا تقف عند حدود إعلان الإسلام بالشهادتين، بل تتجاوز عند الشافعى هذه الحدود ليكون الاقتران بين الله والنبى صلى الله عليه وسلم فى الذكر شاملا: «عند الإيمان بالله والآذان، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب، وعند العمل بالطاعة، والوقوف عند المعصية» (ص: ١٦). وانظر تأويل «مجاهد» فى تفسير الطبرى، الجزء الثلاثين.

فى كل ما سبق يمكن القول إن خطاب الشافعى يتناصّ مع الخطاب الصوفى ويتفاعل، وهذا الخطاب الأخير هو الذى حوّل محمد من «التاريخ» إلى «الأزلية»، ومن الحقيقة الاجتماعية التاريخية إلى «الحقيقة الأزلية» السارية فى كل شئ. لكن الخطاب الصوفى كان يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية، وذلك من خلال فلك «الولاية» الذى يستمد قدرته التأويلية من فلك «النبوة». ولذلك حرص الخطاب الصوفى أن يجعل فلك «الولاية» منفتحاً دائماً تعويضاً لفلك «النبوة» الذى ختمه محمد التاريخى.

فى هذه النقطة يفترق خطاب الشافعى عن الخطاب االصوفى، لأن الشافعى يسحب الدلالات السابقة كلها من «الفرد» إلى «القوم»، فالله الذى رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكراً له ولقومه. ومرة أخرى يستدعى الشافعى تأويل مجاهد للآية بأن القوم المقصودين هم «قريش»، ويبالغ فى تأكيده قائلا: «وما قال مجاهد من هذا بيِّن فى الآية، مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل» (ص: ١٤) والعبارة الأخيرة يكررها الشافعى دائما حين يريد أن يحدد نمطاً من أنماط الدلالة بين فى ذاته لكل قارئ، وهو «النص». والدلالة واضحة أن الشافعى يجعل منطوق الآية رفع ذكر «قريش» إلى جانب ذكر «محمد» فى القرآن.

ولأن هذا التأويل لا يستقيم للشافعى، فإنه يطيل الاستشهاد بأن الله خصّ عشيرة محمد الأقربين بالنذارة أولا «وعم الخلق بها بعدهم» ورفع بالقرآن ذكر رسول الله، ثم خص قومه بالنذارة إذ بعثه، فقال: (وأنذر عشيرتك الأقربين)، ويواصل الاستشهاد: «وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله قال: يا بنى عبد مناف! إن الله بعثنى أن أنذر عشيرتى الأقربين، وأنتم عشيرتى الأقربون» (ص ١٤ – ١٥) والسؤال الآن: هل يترتب على كون عشيرته الأقربين أول من توجّه إليهم بالإنذار والدعوة أية ميزة أو فضيلة، سواء كانوا عبد مناف أم كانت قريش كلها؟ وهل تضمن لهم تلك الأسبقية فى الخطاب فضائل وميزات أزلية حتى قيام الساعة؟! وفى الإجابة عن السؤال تنكشف حقيقة النزعة القرشية فى خطاب الشافعى، حين تضاف هذه الخطبة إلى كل التحليلات التى قمنا بها.

(١٠)

بقيت بعض المسائل الجزئية. تصورَّ محمد بلتاجى لفرط ثقته فى «محفوظاته» التى لُقِّنت له – وما زال يلقنها لطلابه – أنه يستطيع من خلالها نفى الباحث من دائرة «التخصص» الذى لا يتخيّل منافساً له فيه. وقد مرت بنا مسألة الخطأ الطباعى بما يغنى هنا عن إعادة القول فيه. المسألة الثانية: هى مسألة تقسيم السنة إلى: متواتر، ومشهور، وآحاد، يتعالم بلتاجى على الباحث قائلا: «ومعلوم لطلاب الإسلاميات أن التقسيم الثلاثى خاص بالأحناف، فى مقابلة جمهور العلماء الذين يقسمون السنة من حيث عدد الرواة إلى: متواتر وآحاد فقط والمضحك أنه ينسب هذا التقسيم الثلاثى إلى الشافعى نفسه دون أن يفهم شيئاً مما أورده من كلام الشافعى، وهو واضح جداً لكل من يفهم».

ومشكلة محمد بلتاجى، ومن يلف لفّه، أن كل شئ بالنسبة لهم «واضح جداً»، وذلك بحسب ما استقر عليه منهج «التلقين» الذى درج عليه. وكنا نتمنى أن يبين لنا هذا الواضح جداً من كلام الشافعى الذى سقناه فى الكتاب. هذه هى مشكلته الأولى، أما مشكلته الثانية فهى العجز التام عن النظر للفكر الفقهى فى سياق تطوره التاريخى، فالحديث عن فقه أبى حنيفة فى عصر الإمام الشافعى لا يمكن الاستناد فيه إلى تطور لفقه الحنفى عند المتأخرين، إن أبا يوسف تلميذ أبى حنيفة - كما هو معروف - تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين، ومن شأن من يتولى القضاء وظيفة رسمية أن يلجأ لإحداث توازن - قد يصل أحيانا إلى حد التنازل - بين قناعاته الفكرية، ومتطلبات الوظيفة الرسمية. لذلك عمل أبو يوسف على دعم آرائه بالحديث، وهو أول فقهاء مدرسة «الرأى» الذين قاموا بذلك فيما يقول «أبو زهرة» (انظر: أبو حنيفة: ١٩٧).

واختلاف أصحاب أبى حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائع معروف، وذلك معلول بحيوية المذهب أساساً، وانفتاحه العقلى والفكرى. ويكفى هنا أن نذكر اختلافهم معه فى مسألة قراءة الفاتحة فى الصلاة بغير اللغة العربية، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالفارسية كافية: «ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبى حنيفة، سواء كان عاجزاً عن القراءة بالعربية أم غير عاجز، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا فى حالة العجز عن العربية» (أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ٢٤١).

لكن عقل بلتاجى - ومن يلف لفه - ينظر إلى القواعد التى تلقنها عن المذهب - الحنفى أو الشافعى - بوصفها قواعد ثابته منذ المؤسس الأول للمذهب، وليست قواعد تكونت وتراكمت عبر عملية سيرورة تاريخية محكومة بقواعد وقوانين اجتماعية مالت بها إلى التقولب والتجمّد والثبات. من هنا يقرر فى خفة عقلية وبساطة ذهنية يحسد عليها أن تقسيم السنة الثلاثى (متواتر - مشهور - آحاد) خاص بالأحناف وحدهم. متجاهلا أنه تقسيم أقدم من الانقسامات المذهبية. وإذا كان «الأحناف» المتأخرون هم الذين حافظوا على التقسيم الثلاثى، فى حين اكتفت المذاهب الأخرى بالتقسيم الثنائى (متواتر - آحاد، فما ذلك إلا لأن مفكرى المذاهب المتأخرين قرروا إدماج «المشهورات» فى «المتواترات» بهدف توسيع نطاق درجة «اليقين» فى السنة.

ومن الصعب أن نتتبع كل مغالطات بلتاجى. لأنه يحيل دائما إلى كتب «الأحناف»

المتأخرين. مثل «المبسوط» و«كشف الأسرار»، فى حين أن تحليلنا كله ينصب على خطاب الشافعى فى سياق القرن الثانى الهجرى. إن الرجل ببساطة لا يعى «العلم» بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة نامية محكومة بسياق يحدد لها اتجاه التطور ومدى النمو. إن هذا الفارق بين عالم مفكر كأبى زهرة وبين «متلقن» لا يجيد البحث والاستنباط مثل بلتاجى، لأن أبا زهرة يدرك أن الأصول التى وضعها المتأخرون من علماء المذهب الحنفى ونسبوها إلى أئمة المذهب «ليست من وضع أئمته حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هى من وضع العلماء فى ذلك المذهب، الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم، الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التى يضبط بها استنباط فروع المذهب، فهى جاءت متأخرة عن الفروع» (أبو حنيفة: ص ٢٣٧).

إن كتاب «كشف الأسرار» - مثلا - لمؤلفه علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخارى (ت ٧٣٠هـ) ينتمى إلى القرن الثامن الهجرى، إلى فترة «الانحطاط» فى الفكر الإسلامى، حيث صارت غاية المجتهد الشرح أو التلخيص أو الموازنة بين الآراء والخلافات الفرعية. من هنا لا نعجب من الطريقة التى يدافع بها مصنِّفه عن الإمام أبى حنيفة ضد هجوم الشافعية، لأنه كان يقدم الرأى على السنة. يقول عبد العزيز البخارى معلقاً على متن «البدوى»: «ولما طعن الخصوم فى أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله أنهم كانوا أصحاب الرأى دون الحديث، يعنون به أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم، فإن وافق الحديث رأيهم قبلوه، وإلا قدّموا رأيهم على الحديث، ولم يلتفتوا إليه، رد (البزدوى) عليهم طعنهم بقوله (وهم أصحاب الحديث). وقد حكى أن الشيخ المصنف رحمه الله ناظر إمام الحرمين فى أوان تحصيله ببخارى . . وأفحمه، فلما تفرقوا قال إمام الحرمين: إن المعانى قد تسيرت لأصحاب أبى حنيفة، ولكن لا ممارسة له بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقال: هم أصحاب المعانى والحديث. أما المعانى فقد سلّم لهم العلماء، أى سلموها لهم إجمالا وتفصيلا، أما إجمالا فلأنهم سموهم أصحاب الرأى تعبيراً لهم بذلك. وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم فيها، وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم، فنسبوا أنفسهم إلى الحديث، وأبا حنيفة إلى الرأى» (١ / ١٦).

كيف يقرأ بلتاجى مثل هذا النصّ «السجالى» سواء فى أصله عند البزدوى، أم فى شرحه عند البخارى؟ وهل يستطيع بلتاجى أن يضع هذا النصّ «الدفاعى» فى سياق عصر منتجه الأولى - البزدوى - حيث الصدام بين إمام الحرمين «الجوينى» - شيخ أبى حامد الغزالى - وبين ممثل

المذهب الحنفى بقلة البضاعة فى الحديث؟ أم هل يستطيع أن يضع النص «الشارح» للبخارى فى سياق القرن الثامن الهجرى كما سبقت الإشارة؟! أغلب الظن أن الرجل لا يستطيع شيئاً من ذلك، لأنه لا يمتلك وعيا بالتاريخ بقدر ما يمتلك «حافظة» تلقنت القواعد العامة، ولا تفتأ تستعرض مهارتها بترديدها دون ملل. أما كيف تكونت تلك القواعد وتطورت ونمت، وما هى الظروف والملابسات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التى كونتها، فتلك كلها أسئلة يحتاج تحليلها ومقاربتها للوعى التاريخى والعقل المتسائل، وأنى لبلتاجى وأمثاله ذلك.

تبقى مسألة أخيرة عن مكانة «عبد الله بن عباس»، هل هو صحابى أم تابعى؟ فى يقين جازم لا يتلجلج يرى بلتاجى أنه «صحابى عريق الصحبة». والرجل فيما يبدو لا يعرف اللغة العربية جيداً حين يصف صحبة ابن عباس للنبى صلى الله عليه وسلم بالعراقة، رغم أنه فيما يروى البخارى عنه كان ابن عشر سنين فقط حين توفى الرسول صلى الله عليه وسلم. ولو افترضنا أن عبقرية ابن عباس تجعله قادراً على الحفظ والاستيعاب والفهم منذ سن السادسة لكانت صحبته للنبى مقدارها أربع سنوات فقط، فأين «العراقة» يا صاحب الفضيلة؟!

ومع ذلك فهناك اختلاف فى تحديد معنى «لصحبة» الاصطلاحى، وهو المعنى الذى يؤدى إلى وصف الشخص بأنه «صحابى». هناك تعريف البخارى فى صحيحه: «كل من صحب النبى صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه» (٤ / ١٨). وهو التعريف الذى وافقه فيه أحمد بن حنبل وأخذ به فى مسنده. وهذا هو التعريف الذى ساد واشتهر فى تاريخ الفقه. وهو تعريف فى حاجة لمراجعة من منظور «الرواية» و«النقل» و«التحمّل». لذلك ذهب عبد الله بن عمر بن الخطاب - كما ورد فى «الكفاية» - إلى أن: «كل من رأى رسول الله، وقد أدرك الحلم، وأسلم، وعقل الدين ورضيه، فهو عندنا من الصحابة ولو ساعة من نهار» أما التابعى سعيد بن جبير فيرى أنه «لا يعتبر من الصحابة إلا من أقام مع رسول الله سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين»

هذا الاختلاف فى تعريف «الصحابى» ينفى عنجهية اليقين فى خطاب بلتاجى، ناهيك عن «العراقة» فى الصحبة التى يدعيها بلتاجى لابن عباس. ولو كان يتمتع بأدنى حس تاريخى، أو عقل نقدى لأدرك أن شخصية «عبد الله بن عباس» قد نسجت حولها كثير من الروايات الموضوعة التى نسب أكثرها إليه، وقيلت على لسانه وعلى لسان غيره. ولو كان له أدنى معرفة بنقد

الروايات لأدرك أن أكثر الروايات عن ابن عباس مشكوك فى صحته، خاصة ما يرويه عنه مولاه عكرمة. ولكن من أين يأتى العقل النقدى لمن تعود على «التلقين» و الحفظ» و «الترديد»؟

إن وضع عبد الله بن عباس فى قائمة «الصحابة»، بالمعنى الاصطلاحى الذى يفيد القدرة على الفهم والاستيعاب والتحمل ونقل المرويات، كانت جزءاً من محاولة النظام العباسى للاستناد إلى مشروعية «فقهية» معرفية إلى جانب مشروعية «النسب»، وفى هذا السياق كان لابد من مواجهة مشروعية الشيعة التى جعلت عليا هو الوصى والإمام والخليفة الحقيقى، و «باب» مدينة العلم، هذا إلى جانب علاقة المصاهرة والنّسَب. من هنا مصدر المبالغات التى تراكمت حول «علم» ابن عباس، ومنشأ الروايات التى وضعت ونسب أكثرها للرجل (انظر على سبيل المثال: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٣/ ٢٧٨ - ٢٨٥).

والسؤال: هل هذا النقد التاريخى يمثل طعناً فى شخص ابن عباس، أو تقليلا من شأنه؟ أغلب الظن أن بلتاجى - ومن يلف لفه - لن يعدموا وسيلة لاتهام هذا المنهج النقدى بالطعن فى الصحابة. إن «الحُفّاظ» ومتلقنى «القواعد» يتصورون أن الصحابة أشخاص مقدسون، وليسوا بشراً وفاعلين اجتماعيين، متجاهلين فى تصورهم هذا حقائق التاريخ التى تذكر اختلافاتهم إلى حد حمل السيوف وقتل بعضهم بعضاً. ومنذ قال القائلون من المرجئة والمفوِّضة: «كلهم على حق بحسب تأويله» والمتلقنون يتجاهلون أن هذا القول نفسه يمثل عجزاً عن الفهم، ومحاولة لطمس التاريخ، فانتقلوا من مجرد «التبرير» عند السلف إلى «التقديس»، لذلك لا يخجل بلتاجى من أن يقرر فى بداهة يُحْسد عليها: إذا كان الصحابة كما يصمهم (!) المؤلف «فهل يبقى بعدهم مسلم واحد صحيح الإيمان خالص التوحيد؟ ثم يبقى ماذا يفعل المؤلف فى آيات القرآن الكريم التى وصفتهم بنقيض (ما وصمهم هو) به؟ أيكون القرآن والدين - الذى تولوا هم وحدهم نقله إلينا جيلا بعد جيل - صحيحاً نقله وعليه أمناء؟ ومجمل القول - فى ذلك كله - إن عندنا فى الصحابة شهادتين: الأولى ما شهد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لهم بها. والثانية ما وصمهم (!) بها نصر حامد أبو زيد. ولكل منا أن يختار لنفسه: بمن يؤمن ومن يصدق».

ولا يمكن لهذا المستوى من الذّعر أن يصيب بلتاجى. إلا لأنه كرر مسألة «الوصم» فى هذه السطور أربع مرات تفظيعاً لأقوال لم يقلها الباحث، وإنما استنبطها عن سوء نية مُبيَّت عبد الصبور شاهين، وتابعه بلتاجى فتابعهما صبى «الملقنين». ولكى تتصاعد نعمة التفظيع يضع هذا التعارض

بين قول الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم من جهة، وقول الباحث من جهة ثانية، متباكياً فى ألم يقطع نياط القلب: من نصدق: الله ورسوله أم نصر أبو زيد؟!

والإجابة مضمرة بطريقة مكشوفة. ولو كان بلتاجى يحسن قراءة كلام الله سبحانه وتعالى - ودعك من كلام نصر أبو زيد - لأدرك السياق ومناط المديح فى النصوص القرآنية كلها. وأحيله إلى «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة ليرى أن نقد الصحابة لا يعنى إطلاقاً «التكذيب» بما ورد فى القرآن الكريم من مدح المهاجريين الأولين والأنصار. ولو كان «تأويل مختلف الحديث» لا يكفيه فليراجع «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر الأندلسى، وهو متأخر عن ابن قتيبة بحوالى قرنين من الزمان، ينقد ابن عبد ربه نقداً شديداً - نقلا عن المازنى شارح «الأم» للشافعى حديث «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». ينقل ابن عبد ربه عن المازنى قوله: «إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه (= الرسول) وشهدوا به عليهم، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندى غير ذلك، وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطّأ بعضهم بعضاً، ولا أنكر بعضهم على بعض، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه» (٢/ ٩٠).

إن بلتاجى وأمثاله، من أساتذته وتلاميذه، يظنون - وبعض الظن إثم - أنهم يدافعون عن التراث ويحمون هوية الأمة من الضياع. لكنهم فى الحقيقة يفسدون فى الأرض، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ذلك أن الذى يحمى هوية الأمة، ويحفظ للتراث نضارته وحيويته «النقد» الذى يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث. إن الحفاظ بمعنى «الحفظ» هو التجميد الذى يفضى إلى التشويه فالقتل، بينما يفضى «النقد» إلى استعادة الحيوية والنضارة وتجديد شباب هذه الأمة. ومما قدمناه فى كل ما سبق خير شاهد على ذلك، فعبد الصبور شاهين وبلتاجى وأتباعهما يقدسون الماضى تقديساً أعمى، وينفرون من أية محاولة لإعادة اكتشاف هذا الماضى، بينما «الأسلاف» حتى القرن الرابع الهجرى قادرون على «النقد» دون تقديس، ودون فزع من الضياع. والإمام الشافعى نفسه، الذى كان خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه - كما رأينا - دون استعلاء أو تعالم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدهيات العقلية. فمن الذى يدافع عن الشافعى ويحميه: من يكشف دلالات الخطاب فى سياقه التاريخى، أم من يكرر الأقوال وحفظها، ويرددها دون أن يدرك مرجعيتها؟ فى هذا التساؤل الأخير ينكشف المستور ويحمى الوطيس.

الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤) والأشعرى (ت : ٣٣٠ هـ) والغزالى (ت : ٥٠٥ هـ) ثلاث شخصيات هامة فى تاريخ الثقافة الإسلامية عامة ، والفكر العربى خاصة . وترجع أهميتهم إلى تأسيس الوسطية التى يرى كثيرون أنها أهم خصائص التجربة العربية الإسلامية فى التاريخ . وهى الخصيصة التى تتجسد فيها « الأصالة » التى يتحتم على المجتمعات العربية والإسلامية الاحتماء بها فى صراعها ضد أعدائها الساعين إلى القضاء عليها . وإذا كانت مسألة الصفة « الجوهرية » الثابتة محل نزاع وخلاف ، فإن الثابت تاريخيا أن الشافعى قد أسس « الوسطية » فى « مجال الفقه والشريعة ، وأسس الأشعرى الوسطية ذاتها ، ولكن فى مجال العقيدة ، أما الغزالى فقد أسسها فى مجال الفكر والفلسفة ، اعتماداً على تأسيس كل من الشافعى والأشعرى . ولا غرابة فى الأمر على كل حال ، فالغزالى شافعى المذهب فى الفقه ، أشعرى المذهب فى العقيدة ، وكلا المجالين - مجال الفقه ومجال العقيدة- مجال أصولى ، قد يسميان « الشريعة والعقيدة » وقد يكونان " أصول الفقه " و " أصول الدين " .

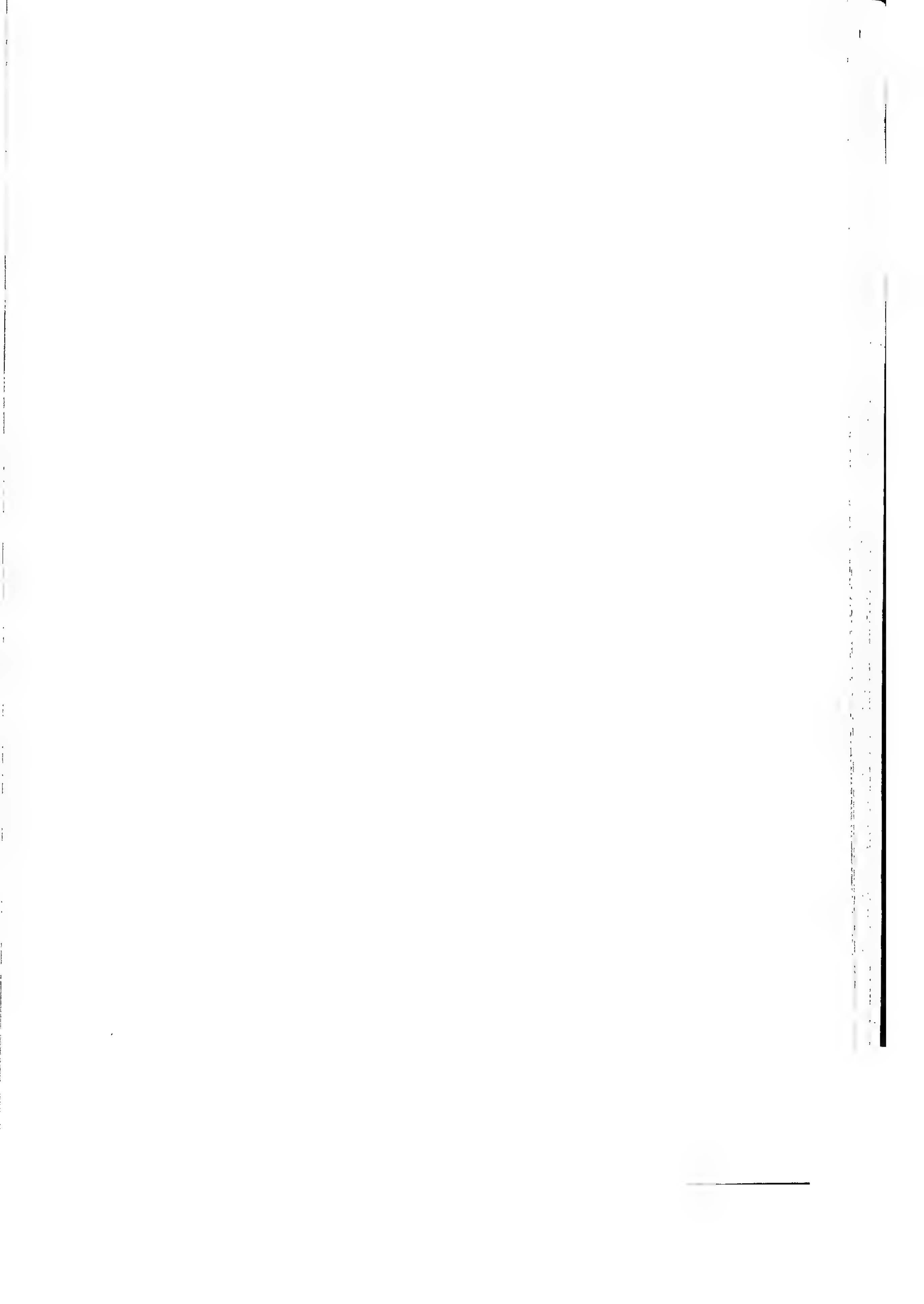
ويعود إلى الشافعى فضل الريادة فى هذا المجال . بما أنه الأسبق تاريخيا ، وهى الريادة فى التى تجعله مؤسسا لهذا التيار الفكرى بكل دلالاته الاجتماعية والسياسية . والذين يريدون أن يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكما على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون إلى " أصولية " الشافعى من جهة ، وإلى سيادة الأشعرية وتوفيقية الغزإلى من جهة أخرى . ولعل الكثيرين منهم لا يدركون أن أسبابا تاريخية - اجتماعية اقتصادية سياسية - هى التى دفعت بهذا التيار إلى موقع السيادة والسيطرة ، وأن تغير الظروف والملابسات كان يمكن أن يدفع تياراً آخر . ومعنى ذلك أن القول بجوهرية " الوسطية" واعتبارها سمة أصيلة من سمات الفكر الإسلامى والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة يكشف بعده الأيديولوجى ، بما أنه قول يرفع تياراً فكرياً ذا سمات وملامح أيديولوجية - فى سياقه التاريخى الاجتماعى - إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة . ولا يتأتى هذا الكشف الا ببيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطى التوفيقى التراثى أولا . حتى يتعرى من ثياب القداسة التى ألبست له فى تاريخنا الثقافى والعقلى .

وتعتمد هذه الدراسة - منهجيا - على تحليل الأفكار والكشف عن دلالتها أولا ، ثم الانتقال إلى مغزاها الاجتماعى السياسى - الأيديولوجى - ثانيا . وبعبارة أخرى ستكون الحركة

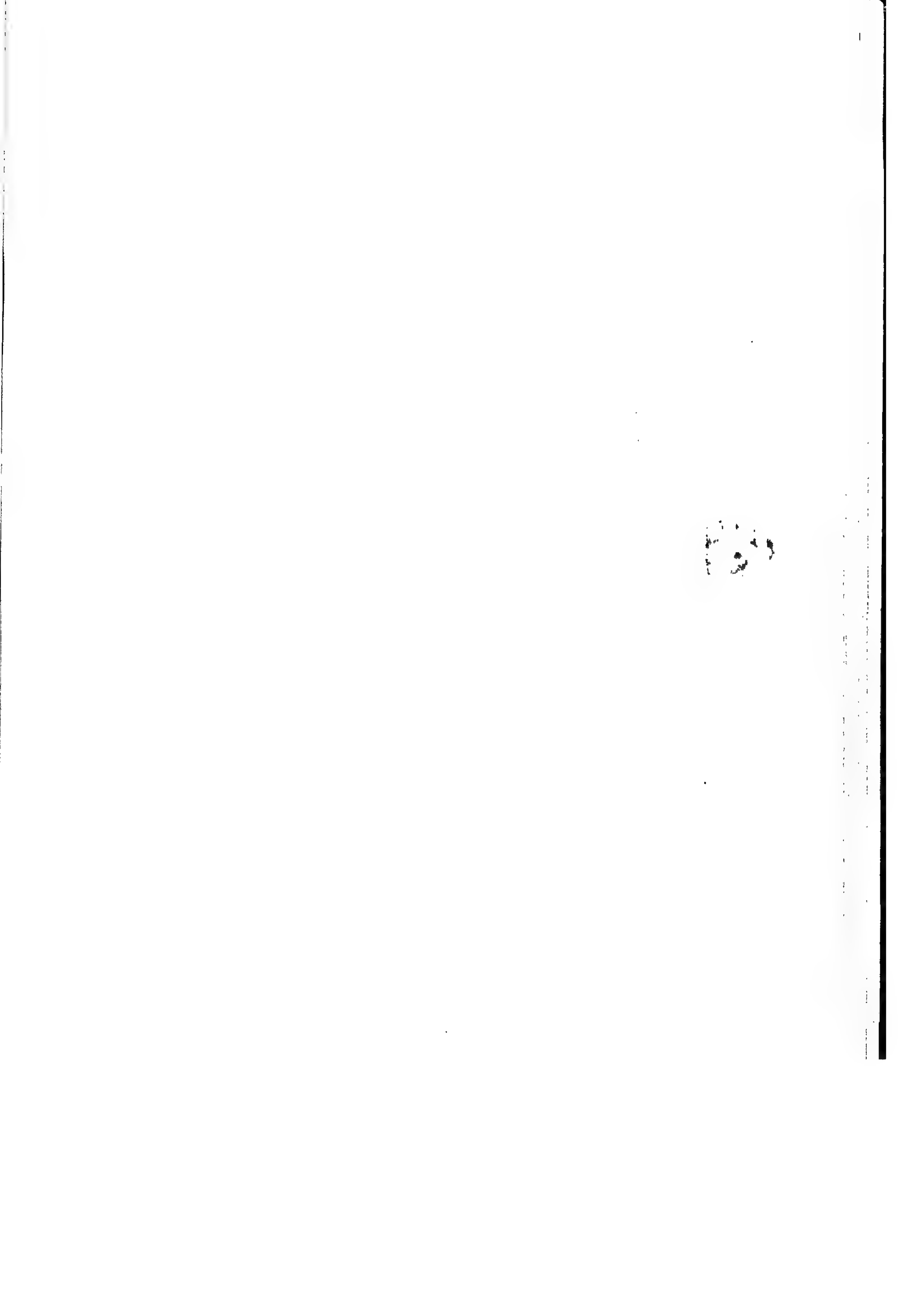
من الداخل إلى الخارج، من الفكر إلى الواقع الذى أنتجه، وذلك لتجنب مزالق التحليل الميكانيكى - الانعكاسى - اذا كانت الحركة المنهجية من الخارج إلى الداخل. ومن الطبيعى والمنطقى أن يوضع فكر الشافعى فى السياق الفكرى العام للعصر الذى أنتجه من جهة، وفى سياق المجال المعرفى الخاص - مجال أصول الفقه - من جهة أخرى، إن أطروحات الشافعى لاتفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكرى الذى كان محتدما بين " أهل الرأى " و " أهل الحديث " فى مجال الفقه والشريعة، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يفهم حق الفهم إلا فى سياق الصراع الفكرى على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة. وهذا الصراع المركب يحيل من داخله إلى صراع آخر مركب أيضا يدور على مستويين: مستوى ظاهر، هو مستوى الصراع الشعوبى بين العرب والفرس خاصة، وهو صراع كانت له أبعاده الثقافية والفكرية الواضحة، فضلا عن تجلياته الضمنية فى أشكال الصراع الفكرى المشار إليها. والمستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعى - الاقتصادى السياسى - الذى كان يتخذ فى الغالب شكل الصراع الفكرى الدينى، ويتركز فى النهاية حول تأويل النصوص الدينية.

وإذا كان فقه الشافعى، أو بالأحرى أصوله الفقهية، تتركز فى أربعة هى: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فإنه فى ترتيبه لهذه الأصول كان دائماً يؤسس اللاحق منها على السابق، فالسنة تتأسس مشروعيتها - أى بوصفها مصدراً ثانيا للتشريع - على الكتاب، وبأدلة منتزعة من منطوقه أو مفهومه. ويكاد القارئ لكتابات الشافعى أن يجزم أن تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكرى، إن لم يكن بالفعل همه الأساسى، لذلك لا يجب أن يغيب عن بالنا المغزى العام للقب الذى أطلق عليه - ناصر السنة - من حيث أنه يشير - بدلالة المخالفة - إلى تيار فكرى آخر لا يعطى للسنة المركز الثانى فى الأصول التشريعية أو العقائدية. لذلك لم يكتف الشافعى بتأسيس السنة على الكتاب، بل حاول تأسيسها على أنها جزء عضوى فى بنائه من الوجهة الدلإلى ة. وإذ يصبح الكتاب والسنة بناء عضويا دلإلى ا واحدا يمكن للشافعى بناء الإجماع عليه، فيصبح نصا تشريعيا يكتسب دلالته من دلالة النص المركب من الكتاب والسنة، ويأتى الأصل الرابع والأخير فى أصول الشافعى - القياس / الاجتهاد - ليصبح استنباطا من النص المركب من الأصول الثلاثة السابقة. والحقيقة أن هذا الترتيب للأدلة ترتيب يعتمد فى الأساس على تحويل " اللا نص " إلى مجال " النص " وتدشينه نصا لا يقل فى قوته التشريعية وطاقته الدلإلى ة عن " النص " الأساسى الأول، القرآن. وآلية تحويل " اللانص " إلى " نص " وما

تؤدى إليه من تضييق مساحة الاجتهاد/ القياس، بربطه بوثائق النص ربطا محكما، آلية لا تخلو من مغزى أيديولوجى، فى السياق التاريخى لفكر الشافعى، وفى فكرنا الدينى الراهن على حد سواء. وسنحاول فى تحليلنا العينى لنصوص الشافعى الكشف عن تلك الدلالات، لكن الأهم فى سياق هذا التمهيد أن نؤكد أن تحليلنا لأصول الإمام أصلا أصلا لا يعنى الفصل بينها بقدر ما يعبر عن ضرورة منهجية.



أولا : الكتاب



١ــ : « الكتاب» وتأصيل العروبة.

لماذا كانت " عربية" القرآن فى حاجة إلى دفاع؟ سؤال يتبادر إلى الذهن وهو يتابع مناقشة الشافعى للرأى القائل بأن فى القرآن بعض الألفاظ ذات الأصول الأعجمية. وفى دفاعه عن القرآن ، وإنكاره التام والمطلق أن تكون به ألفاظ غير عربية، يبدو الدفاع منصبا على اللغة العربية ذاتها وإنكار أن يكون قد دخلتها ألفاظ أجنبية. ويذهب الشافعى خلافا لما استقر عليه الرأى فى عصره إلى أن الألفاظ التى يقال إنها غير عربية هى فى الواقع ألفاظ عربية، وأن القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الألفاظ أساسا فتوهموا إنها ليست عربية. ويطرح الشافعى فى هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربى اتساعا يجعل من المستحيل الإحاطة به، إلا للأنبياء. يقول :



> ولعل من قال : إن فى القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه، ذهب إلى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب. ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبى، ولكنه لا يذهب منه شيئ على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه. والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا تعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيئ.[1].

وإذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع الذى لا يمكن لإنسان استيعابه – إلا أن يكون نبيا – فإن مهمة تفسير القرآن تصبح مهمة عسيرة، طالما أن القرآن بمثابة صورة مصغرة جامعة للغة العربية على مستوى المفردات، وعلى مستوى التراكيب أيضاً. وإذا كان الشافعى لم يستطع أن يدرك ما فى تصوره للغة العربية من تناقض يؤدى إلى استحالة عملية التفسير، فما

(١) الشافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٤٢.

ذلك الا لأنه كان يدافع عن نقاء اللغة العربية - وعن العروبة من ثم - من خلال إنكاره لوجود الدخيل فى القرآن. وعلاقة المشابهة التى يعقدها الشافعى فى النص السابق بين العلم باللغة والعلم بالسنن علاقة لا تخلو من دلالة تكشف عن طبيعة المشكل الذى يحاول الشافعى حله، . فإذا كان تفسير القرآن فى ظل تصوره المشار إليه للغة يبدو صعبا، إن لم يكن مستحيلا، فإن السنة - التى لا يمكن لأحد استيعابها وحده أيضا - تقلل إلى حد كبير من تلك الصعوبة، وتجعل المستحيل ممكنا، وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية، تساعد فى إطار اللغة - اللسان العربى - على إمكان فهم النص القرآنى، وتتأسس من ثم مشروعيتها لافى كشف دلالة القرآن فحسب، بل فى تشكيل الدلالة أيضا.

ومن اللافت للانتباه، أن الموقف الذى اتخذ الشافعى من مشكل وجود الأجنبى فى القرآن وفى اللغة موقف وسطى تلفيقى يقع بين طرفين: يذهب أحدهما إلى وجود ما كان فى الأصل أجنبيا من الألفاظ فى القرآن، وهذا هو اتجاه كثير من مفسرى التابعين وعلى رأسهم عبد الله بن عباس الذى عاصر النبى ﷺ ودعا له بالفقه فى الدين وبعلم التأويل[٢]. والاتجاه الثانى ينكر انكارا تاماً وجود ذلك فى القرآن، لا على طريقة الشافعى، بل على أساس أن وجود الأجنبى يتناقض مع وصف النص لنفسه بأنه عربى، وبأنه بلسان عربى مبين. أما طريقة الشافعى الوسطية التلفيقية فتذهب إلى أن هذه الألفاظ محل الخلاف هى من الألفاظ التى تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة، دون أن تكون قد انتقلت من لسان أمة إلى لسان أمة أخرى. وتبدو التلفيقية واضحة فى محاولة التوسط بين الاتجاهين على غير أساس، وهى بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقة، التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. وهذه الطريقة الأخيرة هى التى يعبر عنها أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) حيث يقول:

إن هذه الحروف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء

(= يعنى المفسرين) إلا أنها سقطت إلى العرب

فأعربتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها،

---

(٢) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٦٩م الجزء الأول، ص ١٣-١٤.

فصارت عربية. ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه

الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو

صادق، ومن قال عجمية فهو صادق. [٣].

لكن مشكل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من أية تأثيرات أجنبية أو كلمات دخيلة، أي يتجاوز " اللسان العربى " إلى تحديد اللغة أو اللغات التى نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربى العديدة. وطبقا لحديث متواتر مشهور، فقد نزل القرآن على " سبعة أحرف " طال النقاش والجدل حولها، وحول طبيعتها. وقد انتهى الطبرى - بعد مناقشة مستفيضة للآراء والمرويات الكثيرة فى الموضوع - إلى أن الحروف السبعة ليست إلا لغات (لهجات) سبع من اللسان العربى حددها بأن خمسة منها من لسان العجز من هوازن : سعد بن بكر، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف، واللغتان الأخريان لغتا قريش وخزاعة [٤]. وإذا كان القرآن الموجود بين أيدينا إلى وم يخلو من سمات ومظاهر التعدد اللغوى المشار إليه فى حديث الأحرف السبعة، فما ذلك -فيما يقرر الطبرى - إلا لأن الأمة :

أمرت بحفظ القرآن، وخيرت فى قراءته وحفظه بأى تلك

الأحرف شاءت . . . فرأت - لعلة من العلل أوجبت عليها

الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد، ورفض

القراءة بالأحرف الستة الباقية [٥].

ومعلوم أن الحرف أو اللغة التى ثبتت القراءة عليها هى لغة قريش، وذلك بناء على

---

(٣) السيد يعقوب بكر : نصوص في فقه اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧١م، الجزء الثاني، ص ٣٣.

(٤) الطبري : المصدر السابق، ص: ٦٦-٦٧. وانظر أيضا: السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين) : الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، - ١٣٧٠هـ - ١٩٥٢م، الجزء الأول، النوع السادس عشر، ص: ٦١ - ٦٧.

(٥) الطبري : المصدر السابق، ص: ٥٨ - ٥٩.

التعليمات التى أصدرها الخليفة الثالث عثمان بن عفان إلى أعضاء اللجنة التى كونها لتثبيت القراءة، بعد الخلافات التى تواترت أنباؤها فى قراءة النص، والتى وصلت إلى حد التكفير المتبادل[٦].

لم يتعرض الشافعى - فيما قرأنا له - لمسألة الأحرف السبعة، ويبدو أن السبب وراء ذلك أن الخلاف حولها كان قد حسم على النحو الذى صاغه الطبرى[٧].

هذا بالإضافة إلى أن النص كان قد ثبت قراءته بلسان قريش، الأمر الذى يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعى عن نقاء لغة القرآن من الأجنبى الدخيل دفاعا عن اللسان العربى كله فحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش، وتأكيداً لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربى. والحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من " انحياز أيديولوجى " للقرشية التى أطلّت برأسها أول ما أطلت - بعد نزول الوحى - فى الخلاف حول قيادة الأمة فى اجتماع السقيفة. ولا نغإلى إذا قلنا إن تثبيت قراءة النص - الذى نزل متعدداً - فى قراءة قريش كان جزءا من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. وفيما يتصل بمذهب الشافعى فإنه لا يتركنا للتخمين، بل يعبر عن انحيازه للقرشية بطرائق متعددة: فهو أولا يحتفى احتفاء خاصا بالمرويات التى تؤكد فضل قريش على الناس كافة[٨]، وهو ثانيا لا يكتفى بالاتفاق مع جمهور علماء أهل السنة بحصر الخلافة فى قريش دون غيرها من القبائل العربية، بل يذهب - فما يروى عنه تلاميذه- إلى أن الأمامة قد تجئ من غير بيعة إن كان ثمة ضرورة، وأن كل قرشى علا الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة، فالعبرة عنده فى الخلافة أمران: كون المتصدى لها قرشيا، واجتماع الناس عليه سواء أكان الاجتماع سابقا على إقامته خليفة، كما فى حال البيعة، أم كان الإجتماع تإلى ا لاستيلائه على السلطة بقوة السيف وغلبة الشوكة[٩].

لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعى للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذى

---

(٦) السيوطي: المصدر السابق، النوع السابع عشر، ص: ٧٨ - ٧٩.

(٧) تعرض الشافعي لحديث الأحرف السبعة عرضا، وذلك في سياق حديثه عن جواز اختلاف اللفظ مع عدم إحالة المعني في الأحاديث النبوية، الأمر الذي يعني فهمه للأحرف السبعة بأنها لغات في اللسان العربي، كما قال الطبري. أنظر: الرسالة، ص: ٢٧٤.

(٨) أنظر: مسند الشافعي، علي هامش كتاب "الأم"، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ، الجزء السادس، ص: ٢٢٦-٢٢٧.

(٩) نقلا عن أبي زهرة (محمد): الشافعي، حياته وعصره - وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ط ٢، ص ١٢١.

تعاون مع السلطة السياسية مختارا راضيا، خاصة بعد وفاة استاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذى كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه [١٠]. وموقف الإمام أبى حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم- رغم سجنه وتعذيبه - يكشف إلى أى حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر [١١]. سعى الشافعى على عكس سلفه أبى حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الحكام، فانتهز فرصة قدوم والى إلى من إلى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالى معه وولاه عملا بنجران [١٢]. وإذا كان موقف مالك وأبى حنيفة من النظام العباسى لم يختلف كثيرا عن موقفهم من الأمويين، فإن الشافعى تعاون نعهم وإن كره منهم تخليهم عن " العروبة " - التى كانت سمة بارزة للنظام الأموى - واستنادهم إلى " الفارسية " ، الأمر الذى يبرز لنا النزوع العصبى عند الإمام، ويفسر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص - ونقاء اللسان العربى من ثم - من آفة الدخيل الوافد من الألفاظ. ومما له دلالة فى هذا الصدد أن رحيل الشافعى إلى مصر تلا استيلاء المأمون على السلطة بعد صراعه الدامى مع أخيه الأمين، وهو الصراع الذى وجدت فيه الشعوبية الثقافية والفكرية تعبيرها العسكرى. تولى المأمون السلطة سنة ١٩٨ هـ، ورحل الشافعى إلى مصر سنة ١٩٩ هـ، وكان اختيار مصر بالذات لأن والى ها فى ذلك الوقت كان قرشيا هاشما [١٣].

وإذا كان الفقهاء ورجال الحديث ينفرون عادة من المتكلمين - ومن المعتزلة بصفة خاصة - فإن كراهية الشافعى لهم تكتسب فى السياق المشار إليه أبعاداً تتجاوز مجرد النفور من الطريقة أو المنهج. وإذا كان الإمام مالك على سبيل المثال قد اكتفى بعدم قبول مروياتهم، فإن الشافعى لم يكن يكفيه بالإضافة إلى ذلك النهى عن الاشتغال بعلم الكلام، بل قال:

حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد،

---

(١٠) انظر: أحمد أمين: ضحي الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٩ ,١٩٧٩م، الجزء الثاني، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١١) انظر: أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، وأراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧م، ص: ٣ - ٣٥.

(١٢) انظر: أبو زهرة: الشافعي، ص: ٢٠.

(١٣) انظر: المرجع السابق، ص: ٢٦ - ٢٧.

ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاف بهم فى العشائر

والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة،

وأخذ فى الكلام. . . . روى الربيع عنه أنه قال : لو أن

رجلا أوصى بكتبه من العلم، وفيها كتب الكلام لم

تدخل كتب الكلام فى تلك الوصية (١٤).

ومن الطبيعى وقد أخرج الشافعى كتب علم الكلام من نطاق العلم، الذى حصره فى العلم بالكتاب والسنة، أن يتضاعف نفوره من النظام العباسى، ومن المأمون خاصة الذى تبنى المذهب الاعتزإلى، وحاول أن يفرضه على العلماء، ويجعله مذهبا للدولة. وهكذا تتداخل العروبة بالقرشية وتتوحد كلتاهما بالمنحى الفكرى المحافظ الذى يرفض العقلانية، وينفر من التفكير المنطقى الاعتزإلى.

وقد أدى تأكيد الشافعى للعروبة النقية الخالصة للقرآن إلى نتائج لا تخلو من دلالة فى آرائه الفقهية التفصيلية، إذ يصر الشافعى على أن قراءة السورة الأولى من القرآن - الفاتحة أو أم الكتاب - شرط ضرورى لصحة الصلاة. ويتجاهل الشافعى هنا موقف المسلمين من غير العرب، والذين لم يتعلموا العربية بعد، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التى يشترطها الشافعى. والحقيقة أن موقف الشافعى لا يفهم إلا إذا وضع فى سياق الصراع الفكرى على مستوى علم الفقه بينه وبين فقه الإمام أبى حنيفة من أصول فارسية، وعلى عكس نفور الشافعى من علم الكلام ومن المشتغلين به، كان لأبى حنيفة باع فى ذلك العلم، بل ساهم فيه برسالة " الفقه الأكبر" وللتسمية دلالتها بصرف النظر عن الآراء والمواقف التفصيلية التى كان يتبناها. ولقد ذهب أبو حنيفة إلى جواز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية فى الصلاة لمن لا يقدر على قراءتها بالعربية، بل ذهب إلى أن القراءة بالفارسية - أو بغيرها من اللغات بالطبع - يجعل الصلاة صحيحة، سواء كان المصلى عاجزاً عن القراءة بالعربية أم كان غير عاجز، وإن كانت القراءة فى الحالة الثانية مكروهة فحسب (١٥). فى مقابل هذا الموقف يبدو تشدد الشافعى فى اشتراطه مجموعة من الشروط لصحة

---

(١٤) الرازي : مناقب الشافعي، نقلا عن أبي زهرة : الشافعي: ص : ١٨.

القراءة – ولمشروعية الصلاة من ثم – بالإضافة إلى ضرورة القراءة بالعربية. فلابد من البسملة، ولابد من تتابع الآيات وفقا لترتيبها. ولو نسى المصلى أو سها فلم يبدأ قراءته بالبسملة، أو أتى بآية قبل آية، فإن الصلاة تكون باطلة ما لم يبدأ القراءة من جديد بداية من البسملة. ولو أعاد ما نسمية دون مراعاة الترتيب بطلت الصلاة:

وإن أغفل أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وقرأ من الحمد لله رب العالمين حتى يختم السورة كان عليه أن يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى يأتى على السورة. ..... ولا يجزيه أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد قراءة الحمد لله رب العالمين، ولا بين ظهرانيها حتى يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يبتدئ أم القرآن فيكون قد وضع كل حرف فى موضعه. وكذلك لو أغفل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قال مالك يوم الدين حتى يأتى على آخر السورة. وعاد فقال الحمد لله رب العالمين حتى يأتى على آخر السورة. وكذلك لو أغفل الحمد فقط، فقال لله رب العالمين عاد فقرأ الحمد وما بعدها، لا يجزه غيره حتى يأتى بها كما أنزلت، ولو أجزت له أن يقدم منها شيئا عن موضعه أو يؤخره ناسياً أجزت له إذا نسى أن يقرأ أخر آية منها ثم التى تليها قبلها ثم التى تليها، حتى يجعل بسم الله

(١٥) أبو زهرة : أبو حنيفة، ص ٢٤١

الرحمن الرحيم أخرها . ولكن لا يجزى عنه حتى يأتى بها بكاملها كما أنزلت (١٦) .

هذا الحرص من جانب الشافعي - والذى يصل إلى التشدد وتكليف ما لايطاق بالنسبة لغير العربى -يبدو على السطح خلافا فقهيا فى الفروع دون الأصول ، لكنه يشير بطريقة دلالية إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجى بين نهجين فى التعامل مع النص ومع الواقع فى نفس الوقت . ويبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المحرك الباطنى للخلاف الفقهى حول القراءة فى الصلاة بغير العربية . إنه خلاف حول " هوية " النص القرآنى ، هل هى المعنى وحده أم المعنى متلبسا بالألفاظ ، وعلى صحة الافتراض الأول يمكن للترجمة أن تحل محل الأصل وتجزئ عنه ، وهو فيما يبدو الموقف الضمنى الذى ينطلق منه أبو حنيفة . أما الموقف الذى ينطلق منه الشافعى ويذود عنه فهو التلازم بين اللفظ والمعنى ، واعتبار العربية - بكل ما يلتبس بها من أيديولوجيا حللناها فيما سبق - جزءا جوهريا فى بنية النص ، لكنها ليست العربية المتعددة اللهجات ، بل العربية التى اختصرت فى القرشية .

٢- الدلالة بين العموم والخصوص

كان من الطبيعى أن يكون للخلاف الشافعى / الحنفى حول بنية النص تأثيره على تصور كل منهما للكيفية التى يمكن بها استخراج الدلالة . ويبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالة من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء (١٧) . وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى ، ومازال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله . وهو المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع ، يقتصر دوره على تأويل النص ، واشتقاق الدلالات منه ، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة . ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن هذا المبد لم يؤسسه الشافعى للمرة الأولى ، أو لم يكن أول مؤسسيه ، كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين ، والأحرى القول أن الشافعى اعتمد

---

(١٦) الأم ، سبق ذكره ، الجزء الأول ، ص : ٩٤ .

(١٧) انظر : الرسالة ، سبق ذكره ، ص : ٢٠ ، وانظر أيضا : كتاب أبطال الاستحسان ضمن كتاب " الأم " ، الجزء السابع ، ص : ٢٧١ .

على استقراره، وإن بشكل ضمنى فى بنية الثقافة، ثم أعطاه صياغته النهائية الحاسمة التى كفلت له السيطرة والسيادة.

تشير الشواهد التاريخية إلى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات وإجابات لكل الأسئلة. لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف أن المبدأ كان من طرح الأمويين فى موقعة " صفين " إذ رفعوا المصاحف على السيوف حين أوشك جيش علىّ على الانتصار عليهم. وحين انتهى أمر التحكيم إلى ما انتهى إليه من تحكيم الرجال لم يدرك الخوارج حقيقة الخدعة الأيديولوجية، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد أن كشف لهم علىّ "أن الكتاب لا ينطبق وإنما ينطق به الرجال "(١٨). وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التى يكون الكتاب إطارها المرجعى، وبين مجالات الحياة التى تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعى، وهو ما تجلى فى مبدأ " أنتم أعلم بشئون دنياكم ».

والشافعى حين يؤسسون المبدأ -مبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات تأسيسا عقلانيا يبدو وكأنه يؤسس بالعقل " إلغاء العقل "، وهو أمر سينكشف فى الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الشافعى من مبدأ " الاستحسان" التى احتفى به أبو حنيفة، ومن مبدأ " المصالح المرسلة" الذى وضع أساسه مالك بن أنس أستاذ الشافعى وشيخه.

إن احتواء الكتاب على حلول لكل مشكلات الماضى والحاضر والمستقبل يتأسس من منظور الشافعى على عروبة الكتاب، أى على اللسان العربى الذى نزل به، والذى يبلغ من الاتساع الدلالى مدى يجعل الإطاحة به مستحيلة إلا لمن كان نبيا، كما سبقت الإشارة، وهذا الترابط والتلازم بين " شمولية الكتاب للحقائق" كافة، وبين " اتساع " اللسان العربى، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لا يمكن أن ينهض بها إلا عربى بالسليقة والجنس، لأن من سوى العربى لا يصل إلى مستوى العربى مهما تعمق فى اكتساب اللغة وتعلمها:

وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان

---

(١٨) انظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م، الجزء الخامس، ص: ٤٨ - ٤٩.

العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. وَمَنْ عِلَمَهُ انتفت عنه الشبُّة التى دخلت على من جهل لسانها»[19]

هكذا ترتبط دلالة الكتاب، أو طريقته فى إنتاج الدلالة، ربطا وثيقا بطرائق الدلالة فى اللسان العربى عامة، وفى لغة قريش بشكل خاص. ويتجاهل هذا الربط بينهما الآليات الخاصة التى أبدعها النص وأضافها إلى اللسان العربى، فأغناها وأثراها:

فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيئ منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره: فكل هذا موجود علمه فى أول الكتاب أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيئ من كلامها يبين أول لفظة فيه عن أخره.

---

(١٩) الرسالة، ص: ٥٠.

وتبتدئ الشيئ يبين آخر لفظتها منه عن أوله.

وتكلم بالشيئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها.

وتسمى الشيى الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعانى الكثيرة[٢٠].

فى هذا النص تتحدد الطرائق الدلالية للغة وللقرآن -ولاحظ التوحيد بينهما- على النحو التالى :

١- العام من الألفاظ الذى يبقى فى إطار دلالته على العام داخل التركيب أو السياق. والأمثلة والنماذج التى يستشهد بها الشافعى على ذلك النمط لا تخلو من دلالة أيديولوجية، ومنها الآية: (الله خالق كل شيئ)، وقد وردت فى عدة سور من القرآن، وهى آية خلافية من حيث دلالة لفظ "كل" فيها على العموم[٢١]. والشافعى حين يستشهد بها فى الدلالة على العام الباقى على عمومه يحدد بشكل غير مباشر انتماءه، الأيديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية، ولفعإلى ة الإنسان فى اختيار أفعاله[٢٢].

٢- النمط الثانى هو العام الظاهر الذى يدخله تخصيص جزئى لا يلغى عمومه، ومن هذا النمط دلالة الآية ١٢٠ من سورة التوبة: " ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه" :

" وهذا فى معنى الآية قبلها، وإنما أريد به من أطاق

(٢٠) المصدر السابق، ص: ٥١-٥٢. وانظر أيضا: كتاب "جماع العلم"، ضمن الأم"، الجزء السابع، ص : ٢٥٣.

(٢١) انظر في الخلاف حول تأويل الآية: كتابنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص: ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢٢) انظر: الرسالة، ص: ٥٣. وانظر أيضا: جماع العلم، سبق ذكره، الجزء السابع، ص: ٢٥٣

الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبى: أطاق الجهاد أو لم يطقه. ففى هذه الآية الخصوص والعموم "[٢٣].

٣- النمط الثالث هو العام الظاهر، لكن دلالته هى الخصوص على غير ظاهرة، الشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الآية ١٧٣ من سورة آل عمران " الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم، فزادوهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل:

« فإذا كان من مع رسول الله ناس غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناس - فالدلالة بينة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم، بعض من الناس دون بعض. والعلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم[٢٤].

(التأكيد لنا).

لكن دلالة العام على الخاص لا تكون دائما على نفس المستوى من الوضوح و "البيان" الذى يكشف عنه المثال السابق، بل تتدرج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتبط بكثرة الدلالات إلى الغموض الذى لا يكشفه إلاّ العربى مروراً بدرجة بين الوضوح التام

---

(٢٣) الرسالة، ص : ٥٤

(٢٤) المصدر السابق، ص : ٥٩.

و الغموض التام بالنسبة لغير العربي فقط. والنموذج الذى يقدمه الشافعى لدرجة ما بين الوضوح والغموض هو الآية ٧٥ من سورة الحج: "يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب":

« فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم. وبين عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلها، تعالى عما يقولون علوا كبيراً، لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لا يدعو معه إلها... وهذا فى معنى الآية قبلها عند أهل العلم. باللسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل العلم، لكثرة الدلالات فيها[٢٥].

ليس الغموض والوضوح إذن فى دلالة العموم على الخصوص مرتبطا بطبيعة التركيب أو السياق، بل هو مرتبط أساسا - عند الشافعى - بطبيعة المتلقى، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقية، فإذا كان عربيا عالما باللسان فالواضح والغامض لديه سيان، بل يختفى فى حقه الفارق بينهما هذا ما يقرره الشافعى بوضوح وهو يناقش النموذج الثالث الدال على الغامض الذى لا يعرفه إلا العربى، وهو الآية ١٩٩ من سورة البقرة: "ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس":

فالعلم يحيط -إن شاء الله أن الناس كلهم لم

(٢٥) السابق، ص: ٦٠ - ٦١.

> يحضروا عرفة فى زمان رسول الله، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه، ولكن صحيحا من كلام العرب أن يقال: (افيضوا من حيث أفاض الناس) «يعني بعض الناس»:
>
> وهذه الآية فى معنى الآيتين قبلها، وهى عند العرب سواء. والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معا، لأن أقل البيان عندها كاف من أكثره، وإنما يريد السامع فهم قول القائل ما يفهمه به كاف عنده[٢٦].

يتبين مما سبق أن الشافعى وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجى ضمنى فى سياق الصراع الشعوبى الفكرى والثقافى. من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات إنتاج الدلالة فى بنية النص ذاتها. والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص- دون إهمال الأنماط الدلالية الأخرى التى أسهب معاصروه فى محاولة ضبطها وتحديدها- لا يخلو من دلالة فى محاولة الشافعى ربط النص الثانوى- السنة النبوية - بالنص الأساسى - القرآن - كما سيأتى فيما بعد. وحين يتعرض الشافعى لأنماط الدلالة الأخرى يستخدم مفردات " الظاهر " و " الباطن " ، جنبا

---

(٢٦) السابق، ص: ٦١.

إلى جنب مصطلحات العموم والخصوص.

٤- النمط الرابع من أنماط الدلالة هو الظاهر الذى يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره. والأمثلة التى يقدمها الشافعى لهذا النمط تكاد تقتصر على ظاهرة الحذف، خاصة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو ما يعرف ب " مجاز الحذف " الظاهرة التى اهتم برصدها لغويان معاصران للشافعى: أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢٠٧ هـ) فى كتابه " مجاز القرآن " وأبو زكريا الفراء (٢٠٩هـ) فى كتابه " معانى القرآن " [٢٧] ومن الجدير بالذكر أن الكتابين المشار إليهما قد ألفا أساسا لشرح ما استغلق فهمه من أساليب القرآن وطرائقه الدلالية على غير العرب. لذلك سيطر على الكتابين طابع الشرح التبسيطى من جهة، والدفاع عن "معقوليته" برده إلى طريقة العرب -أساليب العربى- من جهة أخرى [٢٨]. وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن الشافعى يعتمد موقفا أيديولوجيا خاصا فى خضم صراع فكرى شعوبى انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه، بل إلى " القرشية " تحديداً.

٥- النمط الخامس هو ما عبر عنه الشافعى فى النص الذى سبق أن أوردناه بقوله: "وتكلم (=العرب) بالشئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها". والمقصود بهذا النمط أساليب " الاستعارة " والكناية " وكل ما اعتمد على التجاوز الدلالى، أو الإشارة فيما يعبر الشافعى. وهذا النمط من الدلالة من أعلى الأنماط لأن العلم به مقصور على " أهل العلم " دون " أهل الجهالة ".

٦, ٧- يبقى النمطان الأخيران من أنماط الدلالة، وهما يتعلقان بدلالة الألفاظ المفردة، مثل " الترادف " وهو أن تسمى العرب: " الشئ الواحد بالأسماء الكثيرة "، ومثل " الاشتراك " وهو أن تسمى العرب " بالاسم الواحد المعانى الكثيرة ". ولم يتعرض الشافعى لهذين النمطين ولا للنمط السابق - التجاوز الدلالى- بالشرح أو بإعطاء الأمثلة، معتمدا -ربما- على الاكتفاء بشرح معاصرية من اللغويين والبلاغيين.

---

(٢٧) انظر: الرسالة، ص: ٦٢ - ٦٤.

(٢٨) انظر تحليلنا لهذين الكتابين: الاتجاه العقلي في التفسير، سبق ذكره، ص: ٩٩-١١٠، ١٥٤ - ١٦٣

٣- الدلالة بين الوضوح والغموض.

إذا كان الشافعى قد ركز جل اهتمامه على ثنائية العموم والخصوص فى دلالة الكتاب، مع عدم إهمال الإشارة إلى أنماط الدلالة الأخرى. فإن ذلك إنما يرجع أساسا إلى طبيعة المدخل الفقهى الباحث عن مدى شمول الأحكام للأفراد التى يحصرها لفظ العموم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان هدف تأسيس " السنة " نصا ثانيا، لا يقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الأول، دافعا ضمنا لإعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة فى بحثه الدلالى. إن العموم فى اللغة جزء جوهرى فى بنيتها، بدونه لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية فى الإشارة الى المفاهيم والتصورات فى سياق ثقافى محدد. لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن التخصيص الذى يحدده سياق الحدث اللغوى وملابسات الخطاب، الداخلية أو الخارجية. ولعل هذا ما جعل الشافعى يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة " ظنية لا قطعية "، حتى فى حالة عدم وجود مخصص، وهو فى ذلك يختلف مع الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية. ويستند الشافعى فى موقفه هذا إلى أن: "احتمال التخصيص قوى، إذ العام الخالى من التخصيص نادر، وروى عن ابن عباس أنه قال: " ما من عام إلا وخصص "[٢٩]. وإذا كنا سنناقش دلالة هذا الخلاف عند حديثنا عن دلالة السنة، فإننا نكتفى فى سياقنا الحالى بتأكيد أن دلالة العموم على العام تدخل دائرة " المجمل " أى الغامض الذى يحتاج إلى تفسير، وإن كان الشافعى لم يستخدم إلا مصطلح " الظنى " وهو مصطلح يستخدم عادة مقابلا لمصطلح " القطعى " وهما يشيران الى درجة التحمل فى الرواية، أى درجة " الثبوت "، أكثر مما يشيران إلى غموض الدلالة أو وضوحها. لكن تداخل مصطلحات الدلالة - الدراية- بمصطلحات التحمل -الرواية- لا يخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعى، المشروع الهادف إلى تأسيس السنة " نصا "، فهى التى تخصص عموم الكتاب، وتحوله من " الظنية " إلى " القطعية " على مستوى الدلالة:

« ولا يقال بخاص فى كتاب الله ولا سنته إلا بدلالة

فيهما أو فى واحد منهما. ولا يقال بخاص حتى تكون

الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص، فأما مالم

---

(٢٩) انظر: أبوزهرة: الشافعي، سبق ذكره، ص: ١٧٧ - ١٧٨.

تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية »[٣٠].

وإذا كان العام ظنى الدلالة فمعنى ذلك أنه أدخل فى دائرة الغموض من " الظن " ، ومن " المحكم " ، فى دلالة الكتاب . و " النص" و " المحكم " أو " المجمل " مستويان دلاليان لا يحتاج أولهما إلى التفسير ، " ويستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل " ، ويحتاج الثانى منهما إلى الشرح والبيان الذى تقدمه السنة . وإذا أضفنا إلى ذلك دور السنة فى تخصيص العام أمكن لنا أن نقول إن السنة تتداخل فى دلالة الكتاب من جانبى : تفصيل المحكم وتخصيص العام :

فجماع ما أبان الله لخلقه فى كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه ، جل ثناؤه ، من وجوه :

فمنها : ما أبانه لخلقة نصا . مثل جمل فرائضة ، فى
أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما ، وأنه حرم
الفواحش ما ظهر منها وما بطن ونص الزنا والخمر
وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض
الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً . ومنه
ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان
نبيه : مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من
فرائضه التى أنزل من كتابه .

ومنه : ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس
فيه نص حكم ، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسول
الله صلى الله عليه وسلم والانتهاء إلى حكمه ، فمن

(٣٠) الرسالة ، ص : ٢٠٧ .

قبل عن رسول الله بفرض الله قبل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد فى طلبه،

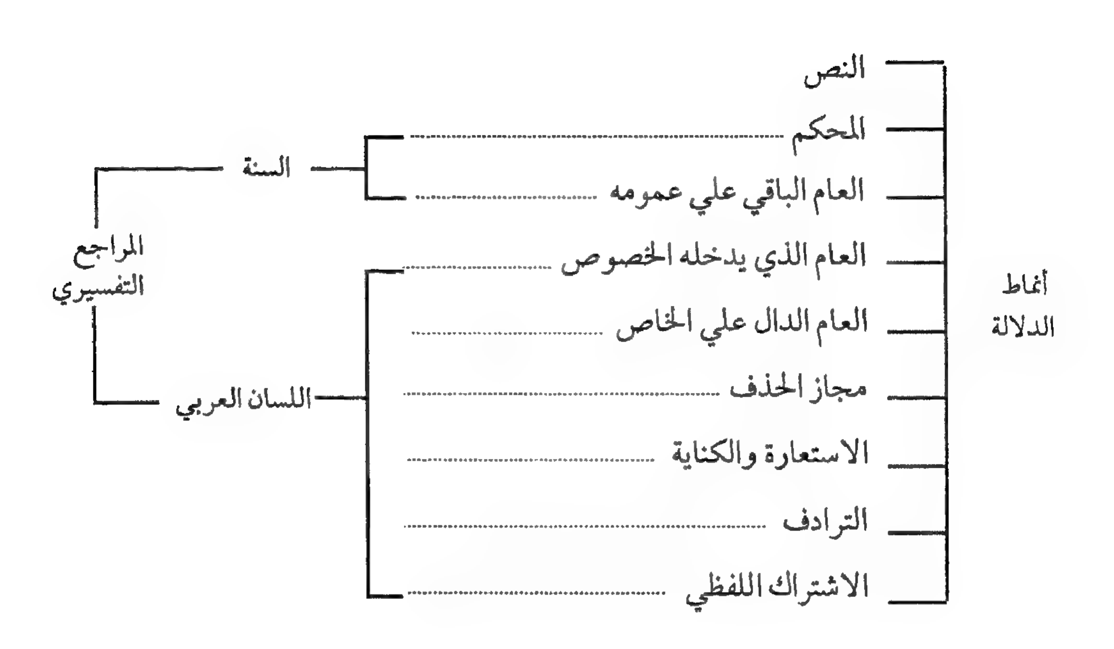
وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم فى

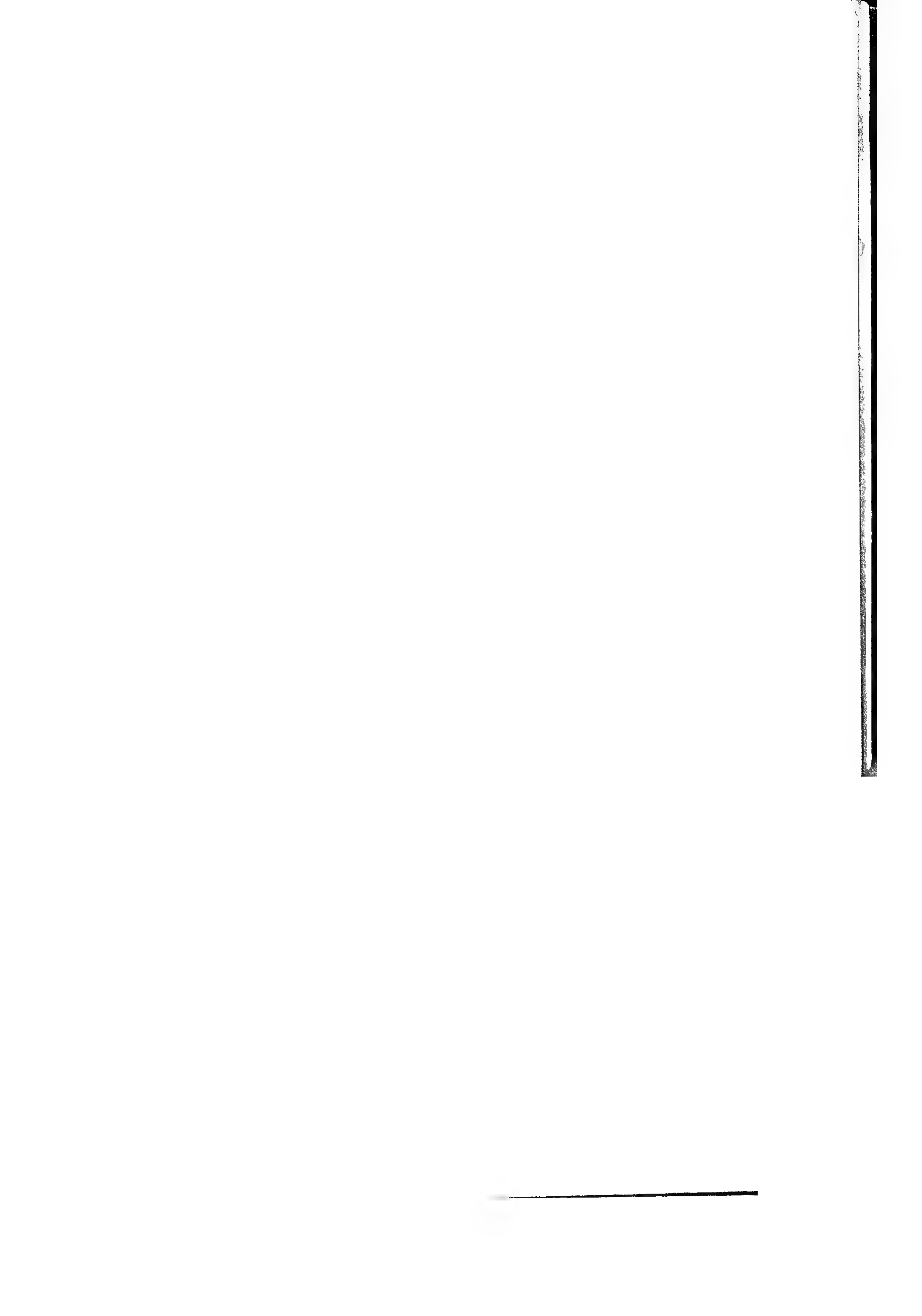
غيره مما فرض عليهم [٣١].

وإذا استبعدنا مجال الاجتهاد -مؤقتا- من مجال تحليلنا، فإننا يمكن أن نحدد أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالى: النص، ثم المحكم أو المجمل، ثم العام، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم، أو بالأحرى للتفصيل، كما تتدخل لتخصيص العام. ومعنى ذلك أن الكتاب لا يستقل دلاليا إلا فى "النص" المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل. وإذا تساءلنا أين نضع أنماط الدلالة التى حللناها فى الفقرة السابقة -دلالة العموم والخصوص- فى سياق مستويات الوضوح والغموض لا نجد عند الشافعى اجابة مباشرة. لكن إشاراته المتكررة لوضوحها بالنسبة إلى أهل العلم وغموضها بالنسبة إلى أهل الجهل، يسمح لنا بأن نضعه فى الغامض، لكنه الغامض الذى يجد إطاره التفسيرى فى "اللسان العربى". وهكذا تحتاج دلالات الكتاب إما الى "السنة" وإما إلى "اللسان العربى" لتفسيرها وتأويلها، ويبقى مجال "النص" هو المجال الوحيد" الذى لا يعذر أحد بجهالته" فيما يروى عن ابن عباس [٣٢]. وهكذا نستطيع أن نرتب الدلالات فى علاقاتها بأطرها التفسيرية على النحو التالى:

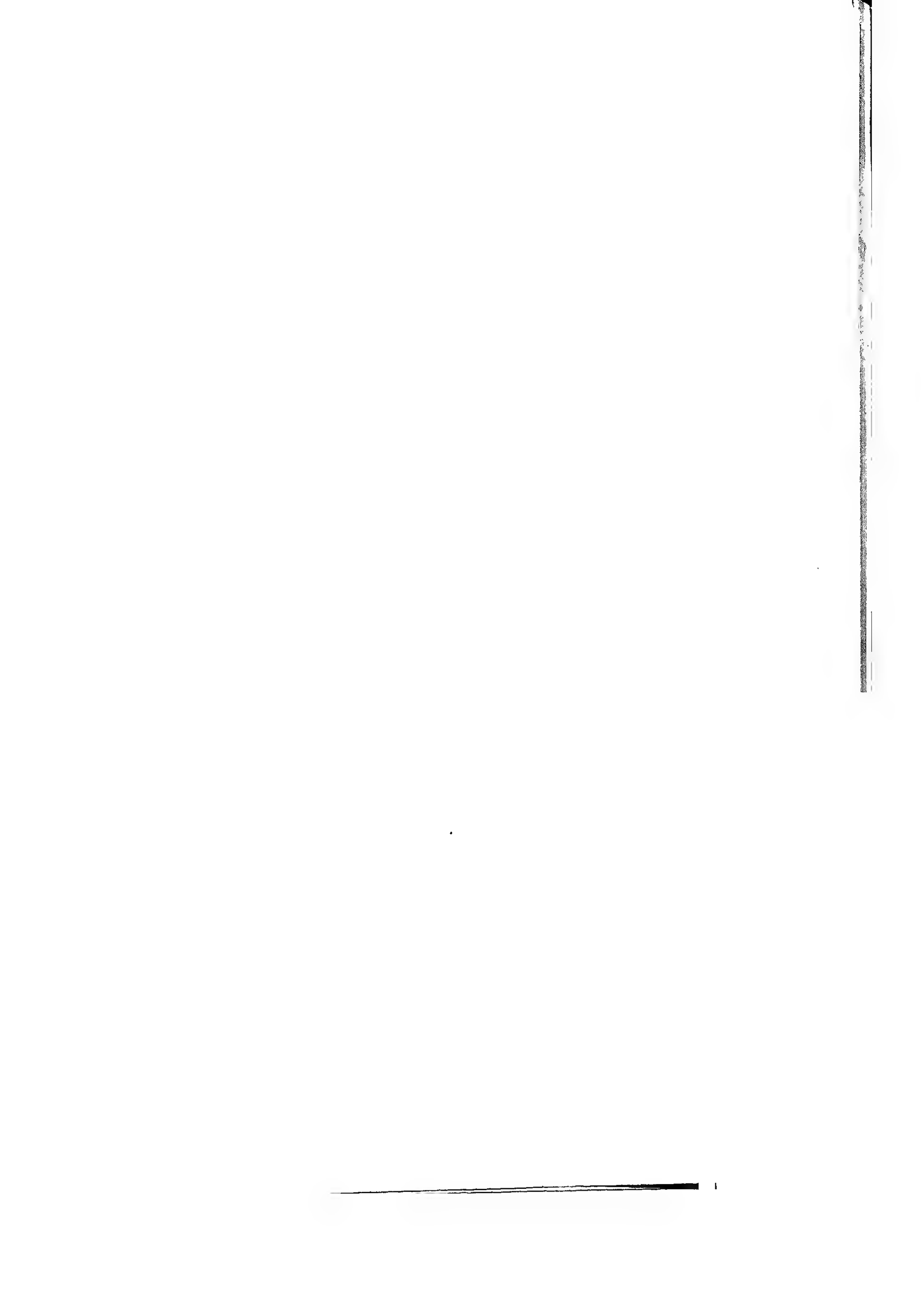
لمصدر السابق، ص: ٢١ -٢٢.

لزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، ،، لبنان، ط٣، ١٩٧٢م، الجزء الثاني، ص: ١٦٥ - ١٦٦.


النص
المحكم
السنة
العام الباقي علي عمومه
المراجع
التفسيري
العام الذي يدخله الخصوص
أنماط
الدلالة
العام الدال علي الخاص
مجاز الحذف
اللسان العربي
الاستعارة والكناية
الترادف
الاشتراك اللفظي



ثانيا : السنة



١- الكتاب مصدر مشروعية السنة

من الواضح أن السنة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرا ثانيا من مصادر التشريع. وليس الأمر أمر الدفاع عن السنة ضد "أهل الرأى"، فلم يكن الخلاف بينهم وبين "أهل الحديث" خلافا حول مشروعية السنة، لكنه كان فى الأساس خلافا حول الثقة فى بعض أنواع الأحاديث، خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع لأسباب عديدة معروفة. كان هناك من يرى أن فى القرآن كفاية وغنية عن أحاديث وسنن يصعب التعرف على مدى صدقها ونسبتها إلى الوحى، وكان يرى دلالة الكتاب حاكمة على المرويات. وكان هؤلاء فيما يبدو يعتمدون على مرويات تؤكد موقفهم، بالإضافة إلى مواقف بعض الصحابة من مرويات لم يأخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القرآن [١]. لذلك نجد الشافعى يحرص- كما سبق لنا القول- لا على جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل على ادماجها فى أنماط الدلالة وإدخالها جزءا جوهرياً فى بنية النص القرآنى. وهكذا تتعلق السنة بالكتاب من ثلاثة أوجه: الأول التشابه الدلالى، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآنى. الثانى علاقة التفسير والبيان، كما فى تخصيص الغام وتفصيل المجمل. والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوال فى الكتاب نفسه:

> وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نص كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله. والآخر جملة بين رسول الله فيها عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عاما أو خاصا، وكيف أراد أن يأتى به العباد. وكلاهما اتبع فيه كتاب الله... فلم أعلم من أهل العلم مخالفا فى أن سنن النبى من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا على وجهين.

(١) أنظر أبو زهرة: أبو حنيفة، سبق ذكره، ص: ٢٥٦-٢٥٧، ٢٨٨-٢٨٩.
وأنظر أيضا أحمد أمين: فجر الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٣، ١٩٨٢، ص: ٢٤٢-٢٤٤.

والوجهان يجتمعان ويتفرعان. أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب. والآخر: مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه -أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فروض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل): النساء، ٢٩ "وقال: (وأحل الله البيع وحرم الربا) "البقرة، ٢٧٥" فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله، كما بين الصلاة. ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله.

ومنهم من قال ألقى فى روعه كل ما سن، وسنته الحكمة: الذى ألقى فى روعه، فكان ما ألقى فى روعه سنته (٢).

وإذا كان الوجهان الأولان ليسا محل خلاف، فإن الوجه الثالث محل الخلاف -وهو استقلال السنة بالتشريع- يكشف عن طبيعة الموقف الذى أهيل عليه تراب النسيان فى ثقافتنا وفكرنا الدينى. وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع، وليست وحيا، بل هى تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. وحتى مع التسليم بحجية السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف الى النص الأصلى شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة. ولاشك أن ذلك الموقف يختلف الى حد كبير عن الموقف الذى جعله الشافعى يسود، وهو اعتبار السنة "وحيا" من نمط مغاير عن وحى الكتاب. إن وحى السنة هو "الإلقاء فى الروع"، أى « الوحى بالمعنى اللغوى الذى هو الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحى، أى عن طريق وساطة الملك "جبريل "(٣). وللشافعى يرجع الفضل فى إيجاد الرابطة بين دلالتى " الوحى " وذلك بتأويله للحكمة التى يرد ذكرها فى القرآن كثيرا مصاحبة للكتاب:

كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا فى كتابنا هذا، من ذكر ما مَنَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله (٤).

وإذا كانت الحكمة هى السنة، فإن طاعة الرسول -المقترنة دائما بطاعة الله فى القرآن-

---

(٢) الرسالة، ص: ٩١ - ٩٢. وانظر أيضا: جماع العلم، الجزء السابع، ص: ٢٦٢.
(٣) راجع مناقشتنا لمفهوم الوحي في: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص: ٣٥ - ٦٥.
(٤) الرسالة، ص: ٣٢.

تعنى اتباع السنة(٥). ولا يمكن الاعتراض على الشافعى بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحى الإلهى، القرآن، لأنه قد جعل السنة وحيا من الله يتمتع بنفس القوة التشريعية والإلزام. ولا يمكن الاعتراض أيضا بأن الفرق بين سنة العادات والتقاليد فرق غير واضح، خاصة مع اتساع مفهوم السنة ليشمل الأقوال والأفعال والموافقات، إذ يلجأ الشافعى إلى فكرة " العصمة " التى تمتع بها الأنبياء جميعا ومحمد خاصة ليزيل مثل هذا الاعتراض(٦).

هكذا يكاد الشافعى يتجاهل "بشرية" الرسول تجاهلا شبه تام، وتكاد تختفى من نسقه الفكرى " أنتم أعلم بشئون دنياكم " ، حتى أنه يجعل من مواضعات النظام الاجتماعى السائد، والذى لم يقمه الإسلام، سنة واجبة الاتباع، يجرى عليها القياس. فالشافعى يرى أن "العبد" لا يرث، وذلك قياسا على حديث يروية منطوقه: "من باع عبدا وله مال (أى للعبد) فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع" . وإدخال هذا القول ف إطار سنة الوحى يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، والتى تعتبر "الحرية" أصلا، والعبودية أمرا طارئا، والأقرب إلى الإسلام أن يكون للقول سياق خاص أفتى فيه الرسول برأيه بوصفه كان تاجرا يدرك شروط المعاملات و أعراف البيع والشراء المتفق عليها. لكن الشافعى يعتبر القول حديثا ينتمى إلى مجال السنة / الوحى فيُجْرِى عليه القياس على النحو التالى:

«فلما كان بينا فى سنة رسول الله أن العبد لا يملك

مالا، وأن ما ملك العبد فإنما يملكه سيده، وأن اسم

المال له إنما هو إضافة إليه، لأنه فى يديه، لا أنه

مالك له، ولا يكون مالكا له وهو لا يملك نفسه،

وهو مملوك يباع ويوهب ويورث، وكان الله

انما نقل ملك الموتى إلى الأحياء، فملكوا

ما كان الموتى مالكين، وإن كان العبد أبا أو غيره ممن

(٥) انظر: جماع العلم، الجزء السابع، ٢٦٢. وانظر أيضا: الرسالة، ص ٣٣.
(٦) الرسالة، ص: ٨٤، ٨٦.

سميت لهم فريضة فكان لو أعطيها ملكها سيده عليه ،

لم يكن السيد بأبى الميت ولا وارثا سميت له الفريضة :

-فكنا لو أعطينا العبد بأنه أب انما أعطينا السيد

الذى لا فريضة له، فورثنا غير من ورثة الله، فلم

نورث عبداً لما وصفت ، ولا أحدا لم تجتمع فيه الحرية

والإسلام والبراءة من القتل، حتى لا يكون قاتلا (٧) .

وهذا موقف يخالف موقف أبى حنيفة الذى يرى الحرية فى الإنسان هى الأصل، والعبودية شيئا طارئا لا يقاس على أحكامها شيئ، لذلك يذهب إلى جواز الإستسعاء، أى جواز أن يسعى العبد لتعويض سيده كى يعتقه، كما يذهب إلى عدم جواز استرقاق الأقارب. فمن أُعْتِقَ بعضه أعتق كلُّه ، فإذا اشترى شخص مع شريك له قريبا له فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كلَه : يعتق نصيب القريب بسبب القرابة، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ. هذا قدر متفق عليه بين الإمام أبى حنيفة وصاحبيه -محمد بن الحسن الشيبانى وأبى يوسف - ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال إن القريب لا يضمن لشريكه شيئا، بل على المعتق -بالتاء المفتوحة- أن يسعى فى قيمة نصيب الشريك. إذ تكون دينا عليه (٨) .

ومعنى ذلك أن تأسيس مشروعية السنة بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب -مثل تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقا- لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى المشار إليه. ولا يتبين هذا بشكل واضح إلا ببيان الكيفية التى يساجل بها الشافعى من لا يقبلون من السنة إلا ما وافق الكتاب، جنبا إلى جنب من ينكرون كون السنة وحيا من عند الله. يقول الشافعى ردا على الفريق الأول :

« أخبرنا ابن عيينة بإسناده عن رسول الله صلى الله

(٧) المصدر السابق، ص : ١٧٠ - ١٧١ .

(٨) أبو زهرة : أبو حنيفة، ص : ٢٠ - ٣٤١ .

عليه وسلم أنه قال: لأيُمسِكَنَّ الناس على بشيء. فإني لا أحل لهم إلا ما أحل الله، ولا أحرم إلا ما حرم الله عليهم . . . هذا منقطع ونحن نعرف فقه طاووس. ولو ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبين فيه أنه على ما وصفت إن شاء الله تعالى. قال لا يمسكن الناس على بشيء، ولم يقل لا تمسكوا عني، بل أمر أن يمسك عنه وبأمر الله عز وجل بذلك. . . أخبرنا ابن عيينة عن أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت أو نهيت فيقول: لا أدري. ما وجدنا في كتاب الله عز وجل اتبعناه. وقد أمرنا باتباع ما أمرنا واجتناب ما نهي عنه، وفرض الله ذلك في كتابه على خليقته، وما في أيدي الناس من هذا تمسكوا به عن الله تبارك وتعالى ثم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عن دلالته. ولكن قوله -إن كان قاله- لا يمسكن الناس على بشيء يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ كان بموضع القدوة فقد كانت له خواص أبيح له فيها ما لم

يبح للناس، وحرم عليه منها ما لم يحرم على الناس، فقال لا يمسكن الناس على بشئ من الذى لى أو علىَّ دونهم، فإن كان لى أو علىَّ دونهم لا يمسكن به. وذلك مثل أن الله عز وجل أحل له من النساء ما شاء. وأن ينكح المرأة إذا وهبت نفسها له قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين. فلم يكن لأحد أن يقول قد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم إمرأة بغير مهر ... وهذا معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم -وإن كان قاله- لا يمسكن الناس على بشئ. فإنى لا أحل لهم إلا ما أحل الله ولا أحرم عليهم إلا ما حرم الله، وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذلك أمره وافترض عليه أن يتبع ما أوحى إليه، ونشهد أنه اتبعه، فما لم يكن فيه وحى فقد فرض الله عز وجل فى الوحى اتباع سنته فيه، فمن قبل عنها فإنما قبل بفرض الله عز وجل[9].»

فالشافعى هنا يعتمد آليتين شائعتين من آليات السجال الأيديولوجى بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين، وذلك رغم كراهيته المشار إليها سابقا لعلم الكلام وللمشتغلين به. الآلية الأولى هى مجابهة النص بنص مثله، وفى حالة نصوص الأحاديث يتم الحكم بضعف الحديث

(٩) أبطال الإستحسان، سبق ذكره، الجزء السابع، ص: ١٦٤.

الذى يستشهد به الخصم قبل إيراد الحديث الآخر الذى يعزز موقف المساجل. لكن الحكم على مستوى مصداقية الحديث يظل دائما أمرا خلافيا، لذلك يلجأ المساجل إلى الآلية الثانية وهى آلية التأويل -تأويل النص الخلافى- لينطق بما يراد منه. وفى النص السابق يلجأ الشافعي إلى كلتا الآليتين، فيأول الحديث ليجعله ناطقاً بأن النهى قاصر على الأحكام الخاصة بالنبى وحده. وللرد على من ينكرون أن السنة وحى يقول:

«وما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط إلا بوحى، فمن الوحى ما يتلى، ومنه ما يكون وحيا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستن به. أخبرنا عبد العزيز بن محمد بن أبى عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما تركت شيئا مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقى فى روعى أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها فأجملوا فى الطلب.... وقد قيل: ما لم يتل قرآنا إنما ألقاه جبريل فى روعه بأمر الله. فكان وحيا اليه. وقد جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدى إلى صراط مستقيم أن يَسنُّ. وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سَنَّ لهم وفرض عليهم اتباع سنته[10].

---

(١٠) المصدر السابق، ص: ٢٧١

لكن توحيد الشافعى بين وحى القرآن ووحى السنة لا يستقيم له، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام، لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشارفة أفاق التوحيد بين الإلهى والبشرى، بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحى وشارحا له. إن التعامل مع شخص الرسول بوصفه "مشرعا" مستقلا عن المشرع الموحى يستند فى فكر الشافعى إلى وجود نمطين من الوحى كما سبق القول، هما الوحى القرآنى ووحى السنة، أو الإلقاء فى الروع. لكن هذا التأسيس للنمط الثانى على النمط الأول لا يعنى أن كل ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال وتقريرات -وهو مفهوم السنة- صدر عن وحى، فكثير من الشواهد تدلنا على أنه كان يرى الرأى ثم يستشير أصحابه ويتبع رأيهم، والمرويات فى ذلك أكثر من أن تحصى. لذلك يحس الشافعى أحيانا أن تأويل الحكمة بالسنة -سعيا إلى تأسيس الترابط العضوى بين النصين- تأويل يحتاج إلى تأويل آخر، خاصة إزاء من يرى أن الحكمة هى الكتاب نفسه، وأن منطوق الآية: "واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة، إن الله كان لطيفا خبيرا" (الأحزاب / ٣٤) يؤكد أن المتلو هو القرآن وهو الحكمة أيضا. وهنا يلجأ الشافعى إلى تأويل القراءة بأنها مجرد "النطق"، حتى تدل الحكمة على السنة التى ينطق بها كما ينطق بالقرآن [(١١)].

٢- الكتاب والسنة: نصان أم نص واحد

وما دام القرآن والسنة بمثابة نص واحد -كما ذهب الشافعى- فقد كان من المتوقع أن يجعلهما متناسخين، أى ينسخ أحدهما الآخر، فتنسخ السنة القرآن كما ينسخ القرآن السنة. لكن الإمام لا يذهب هذا المذهب ويتمسك فى قضية النسخ باستقلال كل من النصين، ويكاد فى تقريره لعدم جواز أن تنسخ السنة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استناداً إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر.

أن ما صدر عن الله فى كتابه لا ينسخه إلا مثله، لأن ما افترضه الله على عباده لا يجوز لأحد غيره أن يبدله أو يغيره، وفى هذا يستند الشافعى إلى النص القرآنى الذى يأمر النبى أن يعلن أنه لا يجوز له تغيير شئ من الوحى من تلقاء نفسه. ولا يتنبه الشافعى إلى أن مثل هذا الاستناد يعنى أن السنة ليست وحيا، وإنما هى اجتهادات النبى لفهم الوحى، وهى اجتهادات لا يصح أن

(١١) جماع العلم، الجزء السابع (من الأم)، ص: ٢٥١.

تتناقض مع منطوق الوحى، ناهيك بأحكامه:

« وأنزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها: رحمة لخلقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه.

وأبان لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لاناسخة للكتاب، وإنما هى تبع الكتاب بمثل ما نزل نصا، ومفسرة معنى ما أنزل جملا. . . .

وفى قوله (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) "يونس/ ١٥" بيان ما وصفت، من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه. كما كان المبتدى لفرضه فهو المزيل لما شاء منه، جل ثناؤه، لا يكون ذلك لأحد من خلقه[١٢].

وهكذا يتحدد دور السنة فى أنها تابعة للكتاب، اما بالتكرار، أو بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفى دورها التشريعى المستقل بوصفها وحيا، وإن يكن من نمط مغاير. ويكون من المنطقى -بناء على هذا الفصل- ألا نسخ القرآن السنة، فالأصل لا يمكن أن يغيره فرعه الشارح المفسر، بل تتولى السنة ينسخ السنة ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح والبيان. وإذا كانت السنة هى المبينة والشارحة للكتاب، فهى بالتالى الكاشفة عن الناسخ فيه والمنسوخ، من هنا لا يصح أن تنسخ السنسة بالكتاب. ولو نسخت السنة بالكتاب لاضطربت دلالتها على الناسخ والمنسوخ فى الكتاب، ولاضطربت دلالة الكتاب ذاته، واضطربت معها دلالة السنة بالتبعية:

---

(١٢) الرسالة، ص: ١٠٦ - ١٠٧.

« إن النبى ﷺ إذا سن سنة حوله الله عنها إلى غيرها: سن أخرى يصر إليها الناس بعد التى حول عنها لئلا يذهب على عامتهم الناسخ، فيثبتون على المنسوخ. ولئلا يشبه على أحد بأن رسول الله يسن فيكون فى الكتاب شئ يرى من جهل لسان العرب أو العلم لموقع السنة مع الكتاب وإبانتها معاينة أن الكتاب ينسخ السنة... فلا يجوز أن يسن رسول الله سنة لازمة فتنسخ فلا يسن ما نسخها، وإنما يعرف الناسخ بالآخر من الأمرين. وأكثر الناسخ فى كتاب الله إنما عرف بدلالة سنن رسول الله. فإذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن وتفرق بينه وبين منسوخه لم يكن أن تنسخ السنة بالقرآن إلا أحدث الله مع القرآن سنة تنسخ سنته الأولى، لتذهب الشبهة عن من أقام الله الحجة عليه من خلقه [١٣].

ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة -جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها: قد

(١٣) المصدر السابق، ص: ٢٢٠ - ٢٢١، وانظر أيضا: ص: ١٠٨، ١١٠، ٢١٢.

يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه (أحل الله البيع وحرم الربا) " البقرة/ ٢٧٥ " ، وفيمن رجم من الزناة: قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخا: لقول الله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) " النور/ ٢ " وفى المسح على الخفين: نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال: لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار: لقول الله (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) " المائدة / ٣٨ " لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيرا، ومن حرز ومن غير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله، بأن يقال: لم يقله، إذا لم يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين، فتركت كل سنة معها كتاب جملة تحتمل سنته أن توافقه[14].

ويبدو أن حرص الشافعى على التمييز بين القرآن والسنة -فى مسألة الناسخ والمنسوخ- كان نابعا من حرصه على سحب البساط من تحت أقدام الذين يردون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن رغم تعارض ذلك مع التوحيد السابق الإشارة إليه بينهما. وهذا التردد فى الموقف بين توحيد النصين والعزل بينهما لا يكفى فيه القول أن الشافعى يتوسط بين أهل الرأى وأهل الحديث

(١٤) المصدر السابق، ص: ١١١ - ١١٢.

(١٥) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٨م ص: ١٠٢، ١٠٤. وانظر أيضا: أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ١٠٣.، وانظر له أيضا: الشافعي، ص: ٦٩.

، ذلك أن الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافا حول مشروعية السنة كما سبقت الإشارة (١٥).
والحقيقة أن التردد سمة لصيقة بالفكر التلفيقى، وهو الفكر الذى يحاول التوفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى لا على أساس عقلى يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما فى مركب جديد، لا ينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر. ولقد انتهى الشافعى إلى الانتماء إلى مدرسة أهل الحديث، رغم اعترافه بمشروعية " القياس " ، ذلك أنه كبل القياس -كما سنرى فيما بعد- بمجموعة من القيود أدت به فى النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص. لذلك كان لابد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السنة والإجماع، من هنا كان الحرص على توسيع نطاق السنة من جانب، والحرص على تأكيد أنها وحى من جانب آخر، لكن تصور علاقة السنة بالقرآن عند الأحناف، الذين اشتهروا بأنهم أهل الرأى، لا يتجاوز كونها نصا شارحا لا يستقل بالتشريع، فهى إما أن تقرر ما قرره القرآن، وتكون دلالتها دلالة التأكيد وفضل البيان، وأما أن تكون مفسرة لما ورد مجملا فى القرآن، وهذا بيان التفسير. والقسم الثالث من بيان السنة للقرآن هو بيان الناسخ من المنسوخ، وهو بيان التبديل (١٦).

هذا التصور للعلاقة بين السنة والقرآن لا يستبعد " تخصيص العام " من مجال دلالة السنة، وذلك خلافا للشافعى الذى يعتبره دلالتها الأساسية من حيث علاقتها بالقرآن. ولقد ألمحنا إلى هذا الخلاف فى فقرة " الدلالة بين الوضوح والغموض " حين ذكرنا أن دلالة العام على العموم فى رأى الشافعى دلالة ظنية، لأن احتمال التخصيص وارد دائما. والأحناف لا يذهبون هذا المذهب فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية، وذلك استنادا إلى أن كل ما ورد فى القرآن قطعى وأن كل ما ورد فى السنة ظنى، عدا السنن المتواترة المشهورة. هذه التفرقة بين دلالة القرآن ودلالة السنة تُفرِّق بين مستويات التحليل ومستويات التحريم فى كل من النصين، فالثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك النهى، فالمنهى عنه فى القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى " (١٧). وهنا نلاحظ أن الأحناف قد ربطوا بين ثبوت النص من حيث طرق التحمل والأداء وبين قطعية الدلالة. فأصبحت النصوص المتواترة المشهورة

---

(١٦) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص : ٢٦٨ - ٢٧٠.
(١٧) المرجع السابق : ص: ٢٧٢.

-والقرآن أعلاها فى درجة الثبوت- قطعية الدلالة على خلاف النصوص الظنية الثبوت التى تكون دلالتها ظنية أيضا.

إن دلالة العام على العموم دلالة قطعية لا التباس فيها ولا احتمال عند الأحناف، إنها مثل دلالة اللفظ على مدلوله دلالة حقيقية، لا تحتاج لقرينة أو لدلالة متصلة أو منفصلة، أى لا تحتاج للتأويل، وذلك على عكس الدلالة المجازية، التى هى احتمالية بطبيعتها، ولا تدل من ثم إلا بالقرينة التى تنقل اللفظ عن إرادة معناه الحقيقى من جانب المتكلم. ولم تكن هذه النظرة لدلالة العام على عمومه، وعدم دلالته على الخاص، قياسا على الدلالة الحقيقية، معزولة عن سياق البحث الدلالى من جانب المتكلمين، حيث أدخل بعضهم "العام الدال على الخاص" داخل دائرة المجاز [١٨] ومعنى ذلك أن العام الدال على العموم هو الاستعمال الحقيقى للألفاظ، أى استعمالها فى دلالتها الحقيقية، وهو أمر حرص الأحناف على تأكيده لتثبيت دلالة النص القرآنى، وللمحافظة على التمايز بين القرآن والسنة. وليس معنى القول بقطعية دلالة العام عند الأحناف أنها لا تحتمل التخصيص أبدا، بل التخصيص جائز ممكن إذا كان ثمة دليل عليه، فإذا لم يوجد الدليل ظلت الدلالة عامة لا خصوص فيها. ولابد فى المخصص من شروط: أهمها أن يكون مقترنا بالخطاب، أى متزامنا معه، الشرط الثانى أن يكون مستقلا عنه، بمعنى ألا يكون دليل التخصيص جزءا من بنية الخطاب ذاته، كالاستثناء والصفة والشرط. لأن هذه كلها أدوات فى البنية الدلالية للخطاب ذاته. أما شرط الاقتران فلأن التراخى لا يكون تخصيصا، بل هو من قبيل النسخ، إذ التخصيص بيان للخطاب، ولا يصح أن يتأخر البيان عن الحكم، وإلا كان ذلك من قبيل تكليف ما لا يطاق. يقول صاحب كشف الأسرار فى بيان قيود تعريف دليل التخصيص أو المخصص:

> احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء،
>
> ونحوهما، إذ لابد عندنا للتخصيص من معنى
>
> المعارضة، وليس فى الصفة ذلك، ولا فى الاستثناء

---

(١٨) السابق، ص: ١٧٨ . وانظر أيضا: ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م.

لأنـه لبيـان أنه لـم يـدخل تحت الـصـدر ، ويقـولـنا مـقـتـرن ،

عـن الـنـاسـخ ، فـإنـه إذا تـراخـى دلـيـل الـتـخـصـيـص يـكـون

نـسـخـا لا تـخـصـيـصـا [١٩] .

وليس تخصيص العام عند الأحناف من قبيل بيان المجمل ، إذ المجمل محتمل الدلالة يحتاج إلى البيان ، وليس كذلك العام فإنه فى دلالته قطعى ، وإن كان احتمال تخصيصه واردا . وبعبارة أخرى يمكن القول إن التخصيص بيان من وجه واحد ، وذلك من حيث أنه يكشف عن دلالة العام ، والفارق بينه وبين المجمل أن هذا الأخير بيان من كل وجه . إنه الفارق بين البيان الضرورى اللازم من كل وجه وبين البيان غير الضرورى وغير اللازم ، فغياب المخصص لا يؤثر فى دلالة العام ، وليس كذلك غياب بيان المجمل حيث يبقى المجمل على احتماليته . يقول شمس الأئمة ما نصه :

« بيـان المجـمـل بيـان مـحـض لـوجـود شـرطـه ، وهـو كـون

اللفظ مـحتـمـلا غـيـر مـوجب لـلعـمل بنفسـه ، واحـتـمـال كـون

الـبـيـان المـلـتـحـق بـه تـفـسـيـرا أو إعـلامـا لما هـو المراد منه ،

فـيـكـون بـيـانـا مـن كـل وجـه ، بـل هـو بـيـان مـن حـيـث

احـتـمـال الـصـيـغـة لـلـخـصـوص ، وهـو ابـتـداء دليـل مـعـارض

مـن حـيـث كـون الـعـام مـوجـبـا لـلـعـمـل بـنـفـسـه فـيـمـا تـنـاولـه ،

فـيـكـون بمـنـزلـة الاسـتـثـنـاء والـشـرط ، فـيـصـبـح مـوصـولا عـلـى

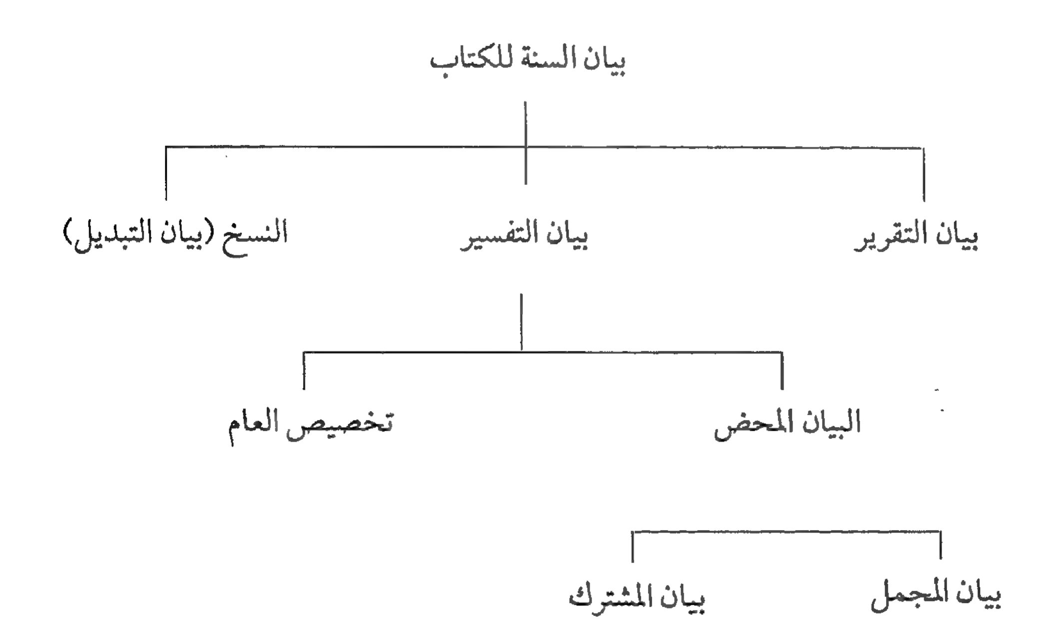
أنه بيان ، ويكون معارضا ناسخا للحكم الأول إذا كان مفصولا [٢٠] .

---

(١٩) نقلا عن أبي زهرة : أبو حنيفة ، ص : ٢٦٠ .

(٢٠) نقلا عن المرجع السابق ، ص : ٢٧٠ .

هكذا ينتهى الأحناف إلى حصر أوجه البيان فى نمطين: بيان المجمل، وهو بيان ضرورى لازم لإزالة احتماليته، وبدون هذا البيان يكون المجمل غير موجب للعمل بنفسه. والنمط الثانى هو بيان التخصيص، وهو بيان غير لازم، إذ العام موجب للعمل بنفسه، ويشترط فى التخصيص أن يكون متزامنا مع الخطاب من جهة، وأن يكون منفصلا عنه من جهة أخرى. وفى حالة عدم التزامن -الاقتران- لا يكون البيان تخصيصاً بل يكون نسخا. وينتهى الأحناف من ذلك كله إلى اعتبار " النسخ " نوعا من البيان يختلف عن النوعين السابقين بأنه بيان معارض يبدل الحكم، لذلك يشترط فيه أن يكون متراخيا عن الخطاب بالزمان. وإذا كان الفارق بين النسخ والتخصيص فارقا بين التراخى والاقتران، فالسنة -وهى النص المفسر والشارح للكتاب- يمكن أن تنسخ الكتاب. هكذا تتحدد علاقة السنة بالكتاب عند الأحناف فى البيان الذى ينقسم إلى ثلاثة أقسام يبينها الشكل التالى [٢١]:



ويكون الخلاف بين الشافعى -ناصر السنة- وبين الأحناف - أهل الرأى- هو فى حقيقته

---

(٢١) المرجع السابق، ص: ٢٦٨ - ٢٧٠.

خلاف حول انفراد السنة بالتشريع. وإذا كان الشافعى قد تناقض مع نفسه حين أسس السنة وحيا، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، فإن تناقضه فى الحقيقة تناقض ظاهرى. إن تأسيس السنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى الذى أسهبنا فى شرحه وتحليله، موقف العصبية العربية القرشية. التى كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد والباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعا. أما الأحناف فقد انطلق إمامهم من موقف مغاير، الأمر الذى مكنهم من وضع السنة موضعها الصحيح. بوصفها نصا شارحا مبينا للنص الأصلى، لذلك وضعوا النسخ فى إطار "البيان" لا فى إطار "التشريع".

والحقيقة أن تناقض الشافعى المشار إليه نابع من سيطرة الأيديولوجيا، تلك التى كانت تدفعه فى اتجاه تأكيد استقلالية النص الثانوى -نص السنة- فى التشريع، الأمر الذى جعله يفصل بين النصين على مستوى اشكالية " الناسخ والمنسوخ". وفى هذا الفصل يتناسى ما سبق أن قرره وأكده من استناد السنة نصا فى مشروعيتها على الكتاب، بالإضافة إلى علاقتها الشارحة المفسرة أساسا، الأمر الذى لا يمنع - من منظور رؤيته العامة- من تناسخهما. فإذا أضفنا إلى ذلك اتساع مفهوم السنة عند الشافعى - حتى أضاف إليها العادات والتقاليد كما سبقت الإشارة -أدركنا أن أبا حنيفة ربما كان أكثر استحقاقا للقب -ناصر السنة- الذى لقب به الشافعى، لأنه وضع السنة نصا ثانويا شارحا ومفسرا ومبينا للنص الأصلى " القرآن".

٣- حدود السنة بين أهل الرأى وأهل الحديث:

تنتشر فى أدبيات البحث فى تاريخ الفكر الإسلامى العربى -وفى مجال الفقة والتشريع خاصة -مقولة أن الشافعى قد حسم الخلاف الذى كان قائما بين أهل الرأى وأهل الحديث عن طريق اتخاذ موقف وسطى توفيقى يعتمد على الأحاديث كما يعتمد "القياس". وقد تبين لنا مما سبق أن الشافعى كان فى الواقع يخوض مع أهل الحديث معركتهم ضد أهل الرأى، وهى معركة لم تكن محصورة فى الخلاف حول السنة، أو حول مصداقية بعض المرويات. ولم يكن الأمر يتعلق فقط بتضخم "وضع" الأحاديث تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعيا،

والتى كانت تغذى الفروض النظرية عند أهل الرأى وتبررها. ولم يكن يتعلق كذلك بتضخم الرأى هو الأخر بالذهاب بعيداً مع الفروض النظرية تلك، والعدول أحيانا كثيرة عن استحياء النصوص وسيرة السلف إلى "الاستحسان" [٢٢]. ولم يكن الشافعى هو الوسط الذى التقى فيه أهل الرأى وأهل الحديث معا، بعد أن جمعت الأحاديث وصححت، وبعد أن تبادل الفريقان التأثير والتأثر عبر علاقات الجدل والسجال [٢٣]. كان تزايد وضع الأحاديث وتضخم الرأى -ذهابا وراء الفروض النظرية- مجرد ظواهر لصراع أعمق يدور على مستويات الواقع المتعددة، هو الصراع بين قوى التغيير والتقدم وبين قوى التثبيت والهيمنة. وتاريخ هذا الصراع يرتد فى الزمان إلى ما قبل عصر الشافعى الذى يعد بمعنى من المعانى "عصر التدوين"، ولعله يعود إلى بداية الخلاف حول مسألة الخلافة فى اجتماع "السقفية" بين المهاجرين والأنصار، حيث تم فى هذا الاجتماع تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين، ولعل الخلاف حول شروط اختيار الخليفة فى لجنة الستة التى عينها عمر بن الخطاب، الانتهاء إلى اختيار الشخص الذى تعهد متابعة سيرة الخليفتين السابقين عليه دون أى تغيير، أن يكون أحد مظاهر التعبير عن الصراع المذكور، ثم كانت أحداث الفتنة التى أدت إلى مقتل الخليفة الثالث، وما استتبع ذلك من صراع بين فرسى رهان قريش: بنى هاشم وبنى أمية، حتى تم رفع المصاحف على أسنة السيوف طلبا لتحكيم النص الدينى فى صراع اجتماعى سياسى.

على المستوى الفكرى كان الصراع يصوغ نفسه أيديولوجيا فى الخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث حول مجال فعالية النصوص الدينينة. وبينما كان أهل الحديث يدافعون عن حاكمية النصوص وعن شموليتها لكل مجالات النشاط البشرى، كان أهل الرأى يدافعون عن "العقل" متمثلا فى إدراك "المصالح المرسلة" وفى "الاستحسان" و "الاستصلاح". وفى عصر الإمام الشافعى، وهو عصر التدوين، يبدو أن الصراع بدأ يأخذ شكل محاولة السيطرة على الذاكرة الجمعية، وذلك من خلال صياغة قوانين الشفرة التى تصاغ على أساسها الذاكرة: هل تعتمد هذه الشفرة على مرجعية النصوص، فتتحول الذاكرة إلى ما يشبه القوة الحافظة، والتى تعتمد على قانون الاستدعاء أم تعتمد على مرجعية "العقل" فتتحول الذاكرة الى ما يشبه القوة المفكرة، التى

---

(٢٢) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص: ١٠٢.

(٢٣) انظر: أبو زهرة أبو حنيفة، ص: ١٠٢ - ١٠٣ وانظر له أيضا: الشافعي، ص: ٦٨.

تعتمد على فعالية قوة الاستنباط والاستدلال؟! فى ظل هذا الصراع الفكرى يكون الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى أحد مظاهر الصراع العام بين "النقل" و "العقل" أو بين الفلسفة والدين ، أو بين "التقليد" و "الإبداع" .

ولقد وصل الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى إل حدود التشنيع والاتهامات المبالغ فيها من جانب الفريق الأول ضد الفريق الثانى، فيروى -مثلا - أن الشعبى (ت : ١٠٩هـ) كان يوصى تلاميذه فيقول: "احفظ عنى ثلاثا : إذا سئلت فى مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك ، أرأيت ان الله تعالى قال فى كتابه الكريم: أرأيت من أتخذ إلهه هواه. والثانية: إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئا بشيئ، فربما حرمت حلالا أو حللت حراما. والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم" . وكان يهاجم أهل الرأى -الذين أطلق عليهم اسم "الأرايتيون" من باب السخرية -قائلا : "والله لقد بغَّض هؤلاء القوم الىَّ المسجدَ، فهو أبغض إلى من كناسة دارى، قيل: من هم يا أبا عمر، قال : الأرايتيون" [٢٤]. هذا رغم أن الخلاف كان حول توسع أهل الرأى فى استخدام آلية "القياس" الفقهى لمواجهة الوقائع المستجدة، والتى لم تتناولها النصوص. والحوار الذى يحكى أنه دار بين الإمام أبى حنيفة وبين الإمام محمد الباقر بن زين العابدين -(ت: ١١٤هـ) فى أول لقاء لهما شديد الدلالة فى الكشف عن حدود الخلاف . يروى أن الإمام الشيعى بادر أبا حنيفة قائلا : أنت الذى حولت دين جدى وأحاديثه بالقياس، فقال أبو حنيفة: معاذ الله. ثم تمضى الرواية لتبين كيف استطاع أبو حنيفة أن يقنع محمدا الباقر ببراءته من ذلك الاتهام بتغيير دين الله:
"ثم جثا أبو حنيفة بين يديه، ثم قال : إنى سائلك عن ثلاث كلمات فأجبنى: الرجل أضعف أم المرأة، فقال محمد: المرأة، فقال أبو حنيفة: كم سهم المرأة، فقال للرجل سهمان وللمرأة سهم. فقال أبو حنيفة: هذا قول جدك، ولو حولت دين جدك لكان ينبغى فى القياس أن يكون للرجل سهم وللمرأة سهمان. (= فى الميراث كما هو واضح) لأن المرأة أضعف من الرجل. ثم قال: الصلاة أفضل أم الصوم، فقال: الصلاة أفضل، قال: هذا قول جدك، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ولا تقضى الصوم، ثم قال: البول أنجس أم النطفة (= منى الرجل)، قال: البول أنجس، قال: فلو كنت حولت دين جدك بالقياس لكنت أمرت أن يُغْتَسل من البول ويوضأ من النطفة، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك

(٢٤) المرجع السابق، ص: ٣٣٣-٣٣٤.
(٢٥) السابق ، ص : ٧١.

بالقياس " (٢٥)

يتبين من دفاع أبى حنيفة أن الخلاف كان حول حدود القياس ومجالات استخدامه، ومن المتفق عليه بين كل المدارس والاتجاهات الفقهية أن القياس يستخدم حين لا يتوفر النص الذى يمكن تطبيقه بشكل مباشر على واقعة بعينها. ومعنى ذلك أن الخلاف يكاد يكون منحصرا فى تحديد ما يندرج من المرويات تحت مفهوم "النصوص" الدينية. ومن الواضح أن أهل الحديث كانوا يفضلون الاستناد إلى النصوص، ولو كانت ظنية، على القياس، فى حين أن أهل الرأى كانوا يفضلون القياس على النصوص الظنية. وقد قسم الفقهاء مرويات السنة إلى نصوص قطعية هى المتواترات والمشهورات، وهى التى تناقلها الجمع الكثير الذين يؤمن تواطؤهم على الكذب، وهذه هى المتواترات. وأقل من ذلك المشهورات التى لم تبلغ درجة التواتر، ولكنها بلغت بقبول الأمة لها درجة عالية من القبول. والقسم الثانى من المرويات هى النصوص الظنية، وهى أحاديث الآحاد، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة. وقد كان موقف أهل الرأى بصفة عامة عدم الاعتداد بأحاديث الآحاد، وتقديم القياس عليها، حتى مع افتراض أن دلالة القياس دلالة ظنية احتمالية، وذلك لأن القياس يعتمد عندهم على القرائن والأحكام الكلية، التى أطلق عليها فيما بعد اسم "المقاصد الكلية، للشريعة. ولقد مر بنا موقف الإمام أبى حنيفة من قضية العبودية، وكيف أنه يعتبر أن الحرية فى الإنسان هى الأصل، واعتبر ذلك من المبادئ الكلية التى يقاس عليها، وانطلاقا من هذا المبدأ القطعى الدلالة - لأنها دلالة مستنبطة من كثير من الأحكام الشرعية الجزئية - يرد الإمام أبو حنيفة بعض أحاديث الآحاد التى تخالف دلالته. من هذه الأحاديث ما يروى من أن النبى (صلى الله عليه وسلم) أقرع بين ستة من المماليك الذين كان قد أعتقهم سيدهم قبل موته، ولم يكن له مال سواهم، فأعتق اثنين منهم ورد الأربعة الباقين إلى العبودية، رد الإمام أبو حنيفة ذلك الخبر لأنه مخالف للأصول: "لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظنى، والعتق حلّ فى هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل فى المحل لا يمكن رده " (٢٦).

وإذا كان الإمام الشافعى يتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية الدلالة -مثل أحاديث

(٢٦) الشاطبي (أبو اسحاق) : الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر العربي، القاهرة ط ٢، ١٣٩٥، ١٩٧٥م، الجزء الثالث، ص: ٢٣ - ٢٤.
(٢٧) الرسالة، ص : ٤٠١ - ٤٧٠.

الآحاد التى يفرد لها فصلا طويلا فى رسالته لإثبات حجيتها[٢٧] فما ذلك إلا لأنه يحطب فى حبل أهل الحديث، وذلك خلافا لما يشيع عنه فى الكتابات التى تمتدح وسطيته وتوفيقيته. لكن الأخطر من ذلك أنه يعتبر حجية القياس أضعف من حجية حديث الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة.

أن النصوص، ولو كانت ظنية فى دلالتها، عند مقارنتها بالقياس، تكون بمثابة "حضور الماء" الذى يجعل "التيمم" - الذى ماثل القياس - غير جائز. هكذا تترتب الأدلة على النحو التالى:

> يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذى لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن.
>
> ونحكم بالسنة قد رويت عن طريق الانفراد، ولا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق فى الظاهر، لأنه يمكن الغلط فيمن روى الحديث.
>
> ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة فى السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة فى الإعواز[٢٨].

ومعنى ذلك أن القياس بمثابة المحظورات التى تجيزها الضرورات فقط، وهى الضرورات التى لا توجد مع تواجد النصوص، ولو كانت ظنية "يمكن الغلط فيمن رواها". هذا الحرص من

---

(٢٨) السابق، ص: ٥٩٩ - ٦٠٠.

جانب الشافعى على إثبات حجية نصوص السنة لا يجب النظر إليه معزولا عن سياق فكر الشافعى بوجه عام، السياق الذى يسعى جاهدا لتوسيع مجال فعالية النصوص الدينية، وما ترتب على هذا السعى من توسيع ما يندرج تحت مفهوم "السنة"، وحتى أدخل فيها سنن العادات كما سبقت الإشارة.

وليس معنى ما سبق أن الشافعى يوحد بين مستويات الدلالة فى السنن والأحاديث، إذ يظل حديث الآحاد - أو خبر الخاصة كما يطلق عليه - فى مرتبة أدنى من المتواترات والمشهورات، وإن كان يتمتع بمرتبة أعلى فى علاقته بالقياس. وهكذا لا يستتاب من يرد أحادث الآحاد، فى حين أنه لابد من استتابة من يتشكك فى المرويات المجمع على صدقها. ولعل هذا الموقف الذى يتسم بالتساهل إزاء الحكم على أهل الرأى - الذين يردون أحاديث الآحاد إذا تعارضت مع القياس - هو الذى أوهم الباحثين بوسطية موقف الشافعى بين الفريقين المتنازعين، يقول:

« أما ما كان نص كُتاب أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك فى واحد منهما، ومن امتنع من قبوله استتب. فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة، الذى قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملا للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد فالحجة فيه عندى أن يلزم العالمين، حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصا عليه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لأن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة (= المتواترات) عن رسول الله. ولو شك فى هذا شاك لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك

---

(٢٩) السابق ص: ٤٦٠ - ٤٦١.

- إن كنت عالما - أن تشك، كما ليس لك إلا أن
تقضى بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم
الغلط، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم،
والله ولى ما غاب عنك منهم [٢٩].

وهذه التفرقة التى يضعها الشافعى بين ما يطلق عليه "الحكم بإحاطة" وما يطلق عليه الحكم بغير إحاطة"، تنقلنا إلى مناقشة مستويات دلالة السنة عنده.

٤- مستويات الدلالة :

« المشكلات التى تثيرها السنة على مستوى الدلالة مشكلات أكثر تعقيدا من تلك التى يثيرها القرآن، فالقرآن نص متواتر نقله الكافة الذين يؤمن تواطؤهم على الكذب، وليس كذلك أكثر السنن. والقرآن -من ناحية أخرى- ثم تدوينه -كتابة- منذ مرحلة باكرة فى تاريخ الدعوة ولم تدون السنن تدوينا منظما إلا متأخرة مع نهاية القرن الأول الهجرى تقريبا وبداية القرن الثانى. وقد أدى هذا إلى ضرورة الحاجة إلى " التوثيق"، إن على مستوى السند -كيفية الإنتقال- أو على مستوى المتن، أو تحقق النص. وقد أدى اهتمام المسلمين الأوائل بضبط طرائق تحمل القرآن - من جهة ثالثة - إلى نقل الملابسات الخارجية التى أحاطت بتكون القرآن وتشكله نصا -مثل أسباب النزول والمكى والمدنى والناسخ والمنسوخ وغيرها مما عرف متأخرا باسم " علوم القرآن" -الأمر الذى جعل استثمار الدلالة فيه ممكنا إلى حد كبير. لكن الملابسات الخارجية لتكون السنن لم تحظ بمثل ما حظيت به تلك التى أحاطت بالقرآن، مما جعل استثمار الدلالة فى السنن أمرا أصعب من مثيله فى القرآن.

لذلك لا تنقسم الدلالات التى تنتجها السنن نفس القسمة التى وجدناها لأنماط الدلالة فى القرآن، بل تنقسم -استنادا إلى كيفية الانتقال - إلى ثلاثة أقسام : المتواتر، والمشهور، والآحاد، والدلالة فى هذه الأقسام الثلاثة تكون - فى نظر الشافعى - دلالة قطعية تعلو على دلالة "القياس"، التى هى - فى نظر الشافعى - دلالة ظنية احتمالية دائما. ومن البديهى أن الدلالة القطعية لأنماط التحمل الثلاث المشار إليها لا تكون كذلك - أى قطعية - إلا بشرط

جوهرى هو شرط اتصال سلسلة الإسناد من المصدر - الراوى الأول - إلى المنبع، النبى (صلى الله عليه السلام). وإذا كان الأحناف يتفقون مع الشافعية فى قطعية دلالة المتواترات والمشهورات فإنهم يختلفون عنهم -كما سلفت الإشارة- فى دلالة الآحاد، ويرون أنها ظنية احتمالية. وهذا الخلاف جعل الشافعى يضع شروطا لقبول أحاديث الآحاد، بعد أن دافع عن حجيته دفاعاً طويلا، لكى يوسع من إطار السنة، أى من إطار النصوص، على قدر ما يستطيع، تضييقا لإطار الاجتهاد. وتتحدد هذه الشروط فى عدالة الراوى المتمثلة فى الثقة فى دينه وخلقه من ناحية، وفى حفظه ودقته فى الأداء والفهم من جهة أخرى [٣٠]. وإذا كانت تلك الشروط يجب أن تتحقق فى الرواة جميعا - أى فى رواة الآحاد وغيرها - فإن الشافعى يضيف شروطاً أخرى من أهمها ألا يكون للحديث - من جهة المتن - حديث مخالف معنى أو تأويلا.

«فلا يجوز عندى على عالم أن يثبت خبر واحد كثيرا ويحل به ويحرم، ويرد مثله -: إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه، وأن يكون ما سمع ومن سمع منه أوثق عنده ممن حدثه خلافه، أو يكون من حدثه ليس بحافظ، أو يكون متهما عنده، أو يتهم من فوقه ممن حدثه، أو يكون الحديث محتملا معنيين، فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر.

فأما أن يتوهم متوهم أن فقيها عاقلا يثبت سنة بخبر واحد مرة ومراراً، ثم يدعها بخبر مثله وأوثق، بلا واحد من هذه الوجوه التى تشبه بالتأويل، كما شبه على المتأولين فى القرآن... فلا يجوز إن شاء الله [٣١].

(٣٠) انظر: المرجع السابق، ص: ٣٦٩ - ٣٧٢.
(٣١) السابق، ص: ٤٥٨ - ٤٥٩.

لكن هذا الدفاع عن حجية أحاديث الآحاد لا يرفع دلالتها إلى مستوى دلالة المتواترات والمشهورات، بل يضعها فى منطقة وسطى بين السنة وبين القياس، ويجعلها - كما سبقت الإشارة- كالتوضوء بالماء، إذا قيس بالتيمم. وكما لا يصح التيمم مع حضور الماء، كذلك لا يصح الاعتماد على القياس فى حضور حديث الآحاد. وأما عن علاقته بغيره من السنن فالحكم به -حديث الآحاد- هو بمثابة الحكم على أمر من الأمور بالشواهد الظاهرة مع جهلنا بالباطن.

فى حين أن الحكم بالقرآن وبالسنن العامة المتواترة والمشهورة، هو بمثابة الحكم الصحيح المعتمد على شواهد كل من الظاهر والباطن:

« العلم من وجوه: منها إحاطة فى الظاهر والباطن. ومنه حق فى الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله، أو سنة لرسول الله نقلها العامة - عن العامة. فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فما أحل أنه حلا، وفيما حرم إنه حرام وهذا الذى لا يسع أحدا عندنا جهله ولا الشك فيه. وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يكلفها غيرهم، وهى موجودة فيهم أو بعضهم، بصدق المخبر عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق فى الظاهر، كما نقتل بشاهدين. وذلك حق فى الظاهر، وقد يمكن فى الشاهدين الغلط. وعلم إجماع، وعلم اجتهاد بقياس، عل طلب إصابة

---

(٣٢) السابق، ص: ٤٧٨ - ٤٧٩.

الحق. فذلك حق فى الظاهر عند قايسه، لا عند العامة
من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله[٣٢].

وهكذا يتحدد الفارق بين العام (= المتواترات والمشهورات) والخاص (= الآحاد) فى السنن بوصفه فارقا دلاليا على مستوى درجة الحجية، فبينما يقع العام فى دائرة الحكم على الظاهر والباطن -مثل القرآن- يقع الخاص فى دائرة الحكم بالظاهر دون الباطن. والفارق بين خاص السنة والقياس يكمن فى موضوعية الأول وفى ذاتية الثانى، ذلك أن الأول لازم لأهل العلم " أن يصيروا إليه " فهو حق متفق عليه، فى حين أن القياس حق فى حق القائس / المجتهد فقط، فهو حق ذاتى محض. وهذه التفرقة التى يصطنعها الشافعى فى نمط واحد من الأحكام - الذى هو فى الظاهر دون الباطن - تكشف عن البعد الأيديولوجى لمفهوم الاجتهاد عنه، وذلك بحصره فى دائرة الذاتى الذى لا ينهض من حيث قوة الإلزام أمام الموضوعى. ووصف دلالة أحاديث الآحاد بأنها من الموضوعى كاشف بنفس الدرجة عن الهاجس الأساسى فى مشروع الشافعى: هاجس القياس / الإجتهاد فى دائرة الذاتى ليس إلا إنكار غير مباشر لموضوعية العقل، واتهام له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة. لذلك لا نستطيع أن نتفق مع أبى زهرة فيما ذهب إليه من أن الشافعى وضع القرآن والسنن المتواترة والمشهورة فى جانب، ووضع خبر الآحاد مع الإجماع والقياس فى جانب آخر، فالتردد الذى كشفنا عنه فى تصنيف الشافعى لأحاديث الآحاد ينفى ذلك[٣٣].

والحقيقة أن الخلاف لم يكن حول حجية أحاديث الآحاد وحدها، بل هناك من قلّل من درجة حجية المتواترات كذلك، وذلك على أساس أن التواتر ليس إلا الاجتماع على رواية بعينها، ولما كان التواتر جمع آحاد، وكانت شبهة الكذب يمكن أن تلحق الأفراد، فإن نفى الكذب، عن مجموعة الأفراد مستحيل. وعلى ذلك ينكر أصحاب هذا الرأى أن يكون العلم الناشئ عن التواتر مساويا للعلم الناشئ عن العيان، كما يذهب الكثرة، ويكتفون بالقول: "إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة ويقين. ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم "[٣٤]. وإذا كان لنا أن نشارك أبى زهرة تعليقه الدال على الرأسى السابق

---

(٣٣) أنظر: أبو زهرة: الشافعي، ص: ٢٣ - ٢٣٩.
(٣٤) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ٢٧٥ - ٢٧٦.
(٣٥) السابق، ص: ٢٧٦.

حيث يقول:

« ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقى الواقع العملى، فقد وجدنا أمما تتفق على وجود أخبار غير صادقة، وتتواتر بين جموعها، ويتلقاها الخلف عن السلف، مع بطلانها وقيام الدليل على كذبها "(٣٥).

فإننا يمكن أن نضيف إليه أن "التواتر" ظاهرة تستحق دراسة أعمق من زوايا متعددة، تختلف عن تلك التى نوقشت من خلالها فى التراث. من هذه الزوايا مثلا زاوية الاصطناع، فإذا كانت قوة السلطة السياسة وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الاجماع بالبيعة، فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها، والمعارضة لسياستها، واختلاق مرويات أخرى وإذاعتها ونشرها، حدث ذلك فى العصور الإسلامية المختلفة، تماما كما يحدث اليوم فى عالمنا، مع اختلاف وسائل الإعلام وتعقدها فى عصرنا، واختلاف وسائل التوجيه وطرائقه فى صنع " الرأى العام "، الذى يقترب إلى حد كبير من مفهوم "التواتر".

إذا تجاوزنا السنن على أساس طرق التحمل والأداء، فإننا أمام تقسيم آخر يعتمد على مدى الاتصال -أو الانقطاع- فى سلسلة الرواة الذين حملوا الحديث. وللاتصال شروط أسهب الشافعى فى ذكرها، وذكرنا طرفا منها - خاصا بتوثيق الراوى - عند حديثنا عن شروطه لقبول الآحاد من الأحاديث. ويشترط الشافعى لصحة الحديث لا مجرد الاتصال، بل عدل الرواة جميعا واحداً واحداً، ويرى أن الثقة بعدالة الراوى - لا تعنى بالضرورة الثقة فيمن يروى عنهم، أو فيمن يروون عنه، لأن عدالة الراوى إنما تكون عدالة له فى نفسه، ولا تتجاوزها إلى غيره، كالشهادة فى القضايا، حيث تقبل شهادة الشاهد على ما شاهده هو نفسه، ولا تقبل على ماشاهده غيره(٣٦).

---

(٣٦) انظر: الرسالة، ص: ٣٧٦ - ٣٨٣.

(٣٧) انظر: ابن الصلاح (تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الصلاح): المقدمة، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص: ٨٢ - ٨٣.

(٣٨) الرسالة، ص: ٣٩٩.

ويكاد الشافعى أن يجعل المتصل -بالشروط السابقة التى توحد بينه وبين مدلول الصحيح فى علم الحديث بعد استقرار مصطلحاته (٣٧) - أعلى درجات الحديث، سواء من حيث السند أو من حيث حجية المتن والدلالة، فعن صحة السند وعدالة الرواة يقول:

ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا فى الخاص القليل، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن كون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه (٣٨).

ومعنى ذلك أن صدق المتن يرتبط أولا بصدق السند، عدالة الرواة واتصال السند، لكن الشافعى يضيف هنا احتمالين بهما يكون المتن هو المعيار، بعد صحة السند بالطبع. الاحتمال الأول: عدم معقولية الدلالة، وإن لم يحدد الشافعى مرجعية المعقولية أو عدمها، ولكنا يمكن أن نستشف من سياق المشروع كله أن كليات "القرآن" تمثل تلك المرجعية، وهذا ما يقرره عند مناقشة اختلاف المرويات. والاحتمال الثانى: أن يخالف المتن متنا آخر أثبت منه، والمقصود بالأثبت فيما يبدو " الأوضح دلالة"، وهو ما عبر عنه الشافعى فى النص السابق بالأكثر دلالات، وهو مصطلح سبق أن مررنا به عند الحديث عن دلالات القرآن. ومعنى ذلك أن صحة الحديث تقوم على ثلاثة معايير: أولها وأهمها أن يكون متصل السند، مع تحقق عدالة رواته جميعا. الثانى: أن يكون متن الحديث غير مخالف للمعقول، والثالث أن يكون المتن غير مخالف لمتن حديث آخر مشابه له، وأوضح منه دلالة وإذا تحققت هذه الشروط الثلاثة فى الحديث، أو السنة - والشافعى يوحد بين المصطلحين - استحال فى نظر الشافعى أن يكون هناك اجماع على خلافها. قد يوجد الاختلاف حولها. بمعنى أن البعض قد يعتد بها، بينما قد يعتد البعض الآخر بخلافها. أما أن يجتمع العلماء على خلاف ما تحقق فيه الشروط السابقة فهذا هو المستحيل فى نظر الشافعى:

« قال (= السائل المفترض): فهل تجد لرسول الله سنة ثابتة من جهة الاتصال خالفها الناس كلهم؟

قلت: لا، ولكن قد أجد الناس مختلفين فيها: منهم من

---

(٣٩) السابق، ص: ٤٧٠.

يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها. فأما سنة يكونون

مجتمعين على القول بخلافها فلم أجدها قط، كما

وجدت المرسل عن رسول الله [٣٩].

واللافت هنا أن الشافعى يقوم بعملية تبرير واضحة، فالواقع يؤكد له أنه ليس ثمة إجماع على قبول السنن الصحيحة -بالشروط السابقة- إلا أنه يفترض - وهنا يكمن التبرير والمغالطة - أن مجرد عدم الإجماع على خلاف السنة / الحديث يؤكد حجيتها. ومعنى ذلك أن الصحيح يتمتع بالمرتبة الثالثة من حيث الحجية، بعد المتواتر والمشهور، ومعنى ذلك أيضا أن التقسيم إلى متصل ومرسل - أو منقطع والشافعى- يستخدم المصطلحين بمعنى واحد - تقسيم يدور فى فلك روايات الآحاد. لكن هذا الاستنتاج الأخير يعتمد على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعى، وربما كان ذلك راجعا إلى طبيعة المشروع واتساع جوانبه. لكننا لا نستطيع فى النهاية أن نتقبل تبرير الواقع الخلافى بالقول الذى يذهب إليه الشافعى، إن عدم الاجماع على الخلاف درجة من درجات الحجية.

ويلى المتصل فى درجة الحجية "المراسيل"، وهى المرويات التى يرويها التابعى مسندا إياها مباشرة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم)، دون ذكر اسم الصحابى الذى سمع منه أو أخذ عنه الحديث. والشافعى يضع شروطا كثيرة لقبول المراسيل، لكن أهم تلك الشروط فى تقديرنا موافقة ذلك المرسل لرواية أخرى متصلة، ثم تتدرج الشروط بعد ذلك من القوة إلى الضعف على النحو التالى: موافقة مرسل آخر، أى ورد من طريق رواية أخرى، فإن لم يكن ثمة مرسل آخر يوافقه، فلا أقل من أن يوافق بعض ما يروى عن الصحابة. فإن لم يتحقق ذلك، فلابأس بأن يكون معنى المرسل متفقا مع فتاوى عامة العلماء، وهكذا لا يألو الشافعى جهدا فى الحرص على إدراج المراسيل فى إطار السنة، توسيعا لمجال فعالية النصوص:

« فمن شاهد أصحاب رسول الله من التابعين، فحدث

حديثا منقطعا عن النبى اعتبر عليه بأمور:

منها: أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث، فإن شركه

فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى -: كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه.

وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قُبِلَ ما ينفرد به من ذلك. ويعتبر عليه بأن ينظر : هل يوافقه مرسل غيره ممن قُبِل العلم من غير رجاله الذين قُبِل عنهم؟ فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله، وهي أضعف من الأولى.

وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله قولا له، فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله.

وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي... ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا، ولا مرغوبا عن الرواية عنه، فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه. ويكون إذا شرك أحدا من الحفاظ في حديث لم يخالفه، فإن خالفه وجد حديثه أنقص -: كانت في هذه دلائل على

صحة مخرج حديثه. ومتى خالف ما وصفت أضر
بحديثه، حتى لا يسع أحدا منهم قبول مرسله
ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها
بالمتصل، وذلك أن معنى المنقطع مغيب، يحتمل أن
يكون حمل عن من يرغب عن الرواية عنه إذا ما سمى،
وإن بعض المنقطعات، وإن وافقه مرسل مثله، فقد
يحتمل أن يكون مخرجها واحد من حيث لو
سُمّى لم يُقْبل، وإن قول بعض أصحاب
النبى - إذا قال برأيه لو وافقه - يدل
على صحة الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها
ويمكن أن يكون إنما غلط حين سمع قول بعض
أصحاب النبى يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه
من الفقهاء(٤٠).

ولا شك أن قبول الشافعى للمراسيل رغم احتمالات الخطأ التى صورها تصويرا قوياً - على حد تعبير أحمد شاكر - كاشف عن طبيعة المشروع الذى يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ، ومرجعية النصوص، حصرا لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر. ولعلنا قد لاحظنا كيف تترتب الحجية بناء على معايير التواتر والإجماع، فالكتاب أولا، ثم تترتب حجة السنة ودلالتها على الكتاب الذى انتقل بالتواتر والإجماع. وبعد تدشين السنة نصا لا يقل فى قوة إلزامه عن نص الكتاب، تترتب حجية السنة ومستويات دلالتها على أساس الإجماع أيضاً، فتكتسب

(٤٠) السابق، ص: ٤٦١ - ٤٦٥

المتواترات درجة الحجية الأولى، ثم تليها المشهورات - مستوى أقل من الإجماع - فالمتصل، وهو نمط من الإجماع، مبنى على عدم الإجماع على خلافة كما سبقت الإشارة. وتأتى المراسيل فى المستويى الأخير، حيث تترتب درجة حجيتها -أو قبولها- على مدى اقترابها من أحد مستويات الإجماع السابقة.

وإذا كان هذا التصور لمستويات الحجية فى دلالة السنة يكاد يجعل من السنة إجماعا ومن الإجماع سنة، فإن مناقشة الشافعى لمشكلات الاختلاف فى السنن، ومقترحاته لكيفية حلها، قد تساعدنا على الكشف عن حدود هذا التداخل ومداه حين نناقش فى "ثالثا" مفهومه للإجماع.

٥- اختلاف السنن: مصدره وكيفية حله:

يناقش الشافعى هذه القضية من جانبين: الجانب الأول اختلاف المرويات فى دلالتها، والثانى الإختلاف الذى نقل عن جيل الصحابة فى العمل، ومعنى ذلك أن الشافعى يعتبر عمل الصحابة من السنن الواجبة الاتباع، ولذلك يحاول جاهدا إزالة الاختلافات التى نقلت عنهم، إما بردها إلى عدم سماع السبب الموجب للأمر أو للنهى، فيظن السامع أن الأمر عام، أو أن تكون السنة لم تبلغ الصحابى فعمل على خلافها. وثمة سبب ثالث يطرحه الشافعى وإن كان لا يتوقف أمامه طويلا محللا أو كاشفاً عن أبعاده، وهو اختلاف الصحابة فى تأويل معنى الحديث وفى فهمه. ولأن الاختلاف بين الصحابة أوسع من مجرد اختلاف سماع أو اختلاف تأويل، فإن الوقوف عند تلك المستويات وحدها لا يخلو بالنسبة للباحث المعاصر من مغزى ودلالة، فحواه النظر إل ذلك الجيل الأول بوصفه جيلا خاليا من كل شروط الضعف الإنسانى، جيلا من الأبرار الأطهار الأخيار، الذين محى الإسلام من جيناتهم كل أثر من آثار الوراثة أو الوجود الإجتماعى، هى نظرة مستقرة وسائدة فى الخطاب الدينى المعاصر [٤١]. يروى عن الشافعى أنه كان يقول: "هم (= الصحابة) خير من رأينا لأنفسنا، . . . ، هم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل . . وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا" [٤٢].

وإذا كان إجماع الصحابة "سنة" فإن اختلافهم هو من قبيل اختلاف السنن، بمعنى أنه

---

(٤١) انظر علي سبيل المثال: سيد قطب: معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة ص: ١٦ - ٢٢.
(٤٢) انظر: أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ١٠٧.
(٤٣) الرسالة، ص: ٥٩٧.

يردنا إلى آليات التصحيح السابق ذكرها. فإن لم يمكن ذلك نعمد إلى إختيار " ماوافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح فى القياس " (٤٣). وإذا كان اختلاف الصحابة لا يمكن رده -بفعل الهاجس الأيديولوجى عند الشافعى- إلى أسبابه الحقيقية، فإن التبرير يحل محل التفسير على النحو التالى:

« فأما المختلفة التى لا دلالة على أيها ناسخ وأيها منسوخ -: فكل أمره متوفق صحيح لا اختلاف فيه. ورسول الله عربى اللسان والدار، فقد يقول القول عاما يريد به العام، وعاما يريد به الخاص، كما وصفت لك فى كتاب الله وسنن رسول الله قبل هذا. ويُسئَل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدى عنه المخبِرُ عنه الخَبّرَ متقصى، والخَبَرَ مختصرا، والخَبَرَ فيأتى ببعض معناه دون بعض. ويحدث عنه الرجلُ الحديثَ قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذى يخرج عليه الجواب. ويسن فى الشيء سنة وفيما يخالفه أخر، فلا يخلص بعض السامعن بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما. ويسن سنة فى نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن فى معنى يخالفه فى معنى ويجامعه فى معنى -: سنة

غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافا، وليس منه شيء مختلف.

ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسن في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ما أحل، ولا بما أحل ما حرم.

ويسن السنة ثم ينسخها بسنته، ولم يدع أن يُبَيِّن كلما نسخ من سنته بسنته، ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم الناسخ، أو علم المنسوخ، فقط أحدهما دون الذي سمع من رسول الله الآخر، وليس يذهب ذلك على عامتهم، حتى لا يكون فيهم موجودا إذا طلب (٤٤) .

وإذا كان يمكن أن نجمع الأسباب السابقة كلها تقريبا تحت علة واحدة، فلا شك أن هذه العلة هي غياب ساق القول -الحديث- عن الراوي أو عن الرواة وهو السياق المساوي لمعرفة أسباب النزول بالنسبة لدلالة القرآن. ولا شك أن هذا الغياب يؤثر تأثيرا سلبيا على إدراك دلالة السنن، فلا يمكن تمييز الناسخ من المنسوخ، ولا التفرقة بين العام والخاص، أو المطلق والمقيد. . . الخ. وليس معنى ذلك من منظور الشافعي استغلاق فهم دلالات السنن والأحاديث، فما غاب عن بعض الصحابة موجود عند بعضهم الآخر، وليس على عالم الحديث إلا أن يستقصي المرويات ويعيد بناءها للكشف عن الدلالات الحقيقية الصحيحة. وهكذا يرد الشافعي

---

(٤٤) السابق، ص: ٢١٣-٢١٥.

الاختلاف إلى مجرد عدم الاستقصاء وتحرى المرويات، ويغيب عنه أن معيار التحرى والإستقصاء ذاته معيار خلافى، لأن للخلافات أسبابا أخرى أعمق من نقص المعلومات. والمشكلة الحقيقية التى لم ينتبه لها الشافعى تلك التسوية التى أقامها بين القرآن والسنة من حث استقلال السنة بالتشريع، حتى غدت السنة نصا يحتاج بدوره إلى نص شارح، وذلك بدلا من أن تكون هى نصا شارحا فقط للقرآن. ومعنى ذلك أن توسيع نطاق النصوص الدينية بضم الأحاديث والسنن، أدى بدوره إلى توسيع نطاق الأحاديث والسنن حتى احتاجت إلى الاستقصاء والتحرى، من أجل الكشف عن دلالة المختلفات فيها. وبدلا من مقيدة لمطلقة، صارت هى بذاتها مركبة من ناسخ ومنسوخ، ومن خاص وعام، ومطلق ومقيد... الخ، إن حل اختلافات السنن لكشف دلالاتها الحقة يدور بنا داخل دائرة مغلقة، فالمختلف فيه لابد أن يستقصى أولا. ثم يرد المجهول منه إلى المعلوم. وتكون الخطوة الأخيرة قياس الدلالة على دلالة القرآن، التى لا تستغنى عن السنة للكشف عنها فى ذاتها، كما سبقت الإشارة.

> وما لم يوجد فيه إلا الاختلاف: فلا يعدو أن يكون لم يحفظ مستقصى، كما وصفت قبل هذا، فيعد مختلفا، ويغيب عنا من سبب تبيينه ما علمنا فى غيره، أو وَهْماً من محدث.
>
> ولم نجد عنه شيئا مختلفا فكشفناه -: إلا وجدنا له وجها يحتمل به ألا يكون مختلفا، وأن يكون داخلا فى الوجوه التى وصفت لك.
>
> أو نجد الدلالة عل الثابت منه دون غيره، بثبوت الحديث، فلا يكون الحديثان اللذان نسبا إلى الاختلاف متكافيين، فنصير إلى الأثبت من الحديثين. أو يكون

على الأثبت منهما دلالة من كتاب الله وسنة نبيه أو

الشواهد التى وصفناها قبل هذا، فنصير إلى الذى

هو أقوى وأولى أن يثبت بالدلايل. ولم نجد عنه

حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج، أو على أحدهما دلالة

بأحد ما وصفت: إما بموافقة كتاب أو غيرها من سنته،

أو ببعض الدلايل(٤٥).

ولا يدخل الأحناف الذين نظروا لدلالة السنة -فى علاقتها بالقرآن - بوصفها نصا شارحاً، فى مثل هذه الدوائر المغلقة، ناهيك عن توسيع مفهومها فتدخل فيها أحاديث الآحاد وإجماع الصحابة. إن أبا حنيفة لا يعتبر إجماع الصحابة سنة واجبة الاتباع، بل يختار من أقوال الصحابة وأفعالهم -بحرية تامة- ما يهديه إليه العقل والقياس، لكن هذا الاختار مشروط بما لم يرد فيه حكم فى الكتاب أو السنة:

« إذا لم أجد فى كتاب الله، ولا سنة رسول الله صلى

الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة من شئت، وأدع

قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم.

فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبى، وابن سيرين،

وسعيد بن المسيب، فلى أن أجتهد كما اجتهدوا(٤٦).

وإذا كان الشافعى يحكم على اختلافات الصحابة بما وافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس، فإن أبا حنيفة يجعل القياس العقلى حاكما على صحة المرويات -خاصة روايات الآحاد

---

(٤٥) الرسالة، ص: ٢١٦ - ٢١٧. وانظر أيضا: ص: ٢٨٤ - ٢٨٥.
(٤٦) أبو زهرة: أبو حنيفة، ص: ١٠٦، وانظر أيضا: ص: ٢٣٩.

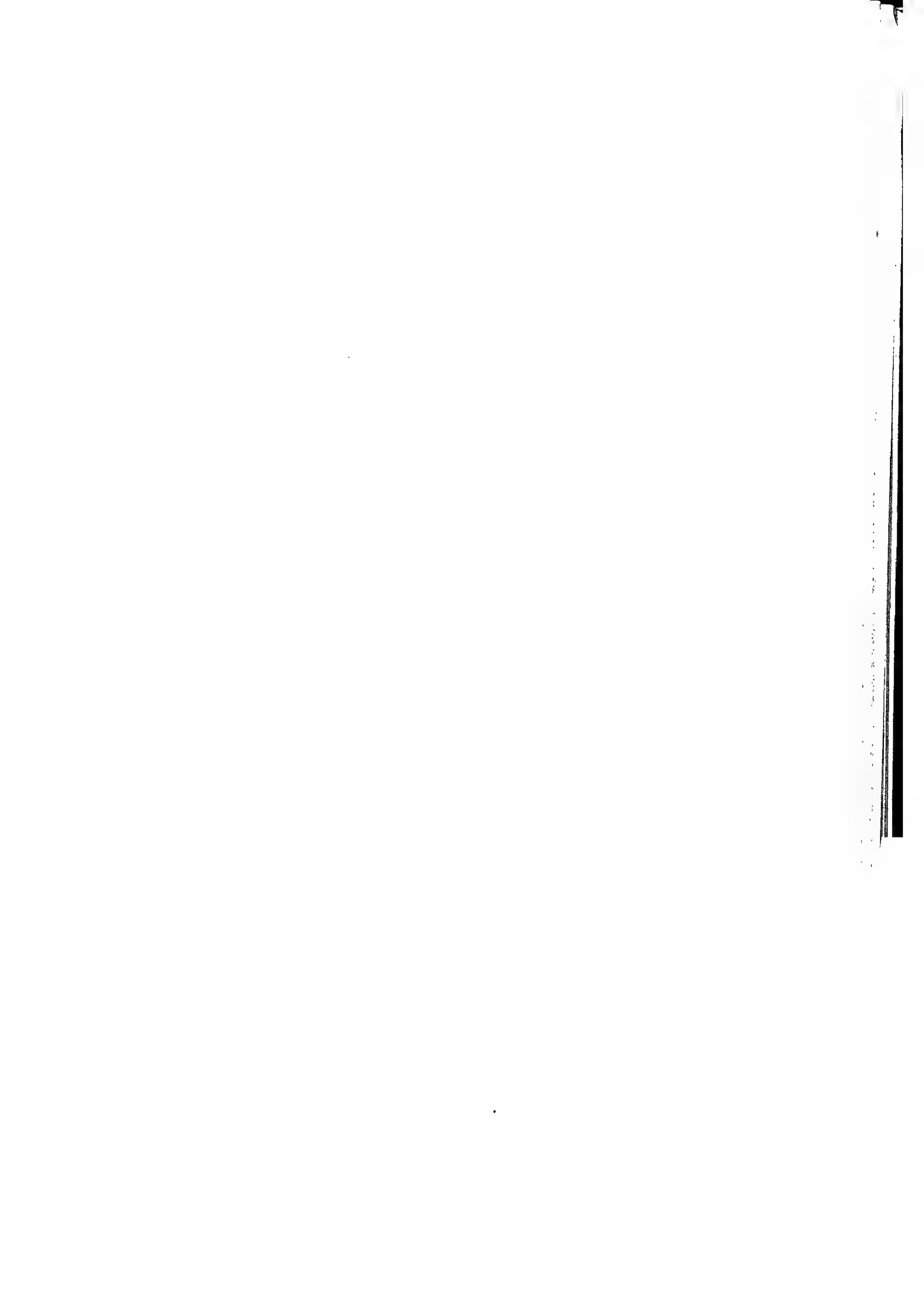
– ذاتها ، فليست الأدلة القطعية عنده قاصرة على الكتاب والسنة ، ولكنه يدخل فها القياس ، خاصة ما بنى منه على الأصول التى تضافرت فى تكوينها الأحكام الثابتة فى الدين :

« مثل قاعدة : "لا حرج فى الدين" ، وقاعدة : "سد الذرائع" ، وقاعدة : "ألا تزر وازرة وزر أ]رى" ، وغير ذلك من القواعد المنصوص عليها فى القرآن الكريم ، المصدر الأول لهذه الشريعة ، أو الأقيسة المنصوص على عللها بأصل قطعى . إن الأقيسة القطعية التى تبنى على هذه النصوص ، أو تعتمد على هذه الأصول يرد بها خبر الواحد ، ويطعن بها فى نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه (٤٧) .

لكننا نحتاج قبل الانتقال إلى أهمية القياس وحدود توظيفه ومجالاته ، بين الشافعية والأحناف ، إلى مناقشة مفهوم " الإجماع " ، المصدر الثالث من مصادر التشريع عند الشافعى .

---

(٤٧) السابق ، ص : ٣٠١ ، وانظر أيضا : ٢٥٦ ، ص ٢٥٩ .



ثالثا : الإجماع

مفهوم الإجماع عند الشافعى مفهوم على درجة عالية من الالتباس. وليس منشأ الالتباس فقط الخلط بينه وبين مفهوم التواتر، بل يرتد بالإضافة إلى ذلك إلى اتساع مفهوم السنة عنده اتساعا يكاد يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين، جيل الصحابة[1]. وكأن الشافعى كان مشدودا بين خيطين: أولهما خيط توسيع نطاق النصوص، وثانيهما حقيقة الاختلاف الذى كان منتشرا فى عصره بين علماء الأمصار المختلفة. لذلك نجده فى الرسالة يفرق بين الإجماع فى الرواية عن النبى (صلى الله عليه وسلم) وبين "الإجماع" عل العمل بالاجتهاد، أى أنه يفرق بين "التواتر" والإجماع". لكنه فى هذه التفرقة يُرْجِع "حجة" الإجماع إلى استبعاد أن يكون فيه ما يخالف سنة من سنن النبى، ذلك أن السنن لا تغيب على عامة العلماء -جماعتهم- وإن غاب بعضها عن خاصتهم. ومن اللافت للانتباه أن هذه الطريقة فى الدفاع عن حجية الإجماع تشبه إلى حد التماثل طريقة الشافعى فى الدفاع عن "عروبة" القرآن، ونفى أن يتضمن كلمات ذات أصول أعجمية، فقد ذهب إلى أن اللغة العربية من الاتساع والشمول بحيث لا يحيط بمفرداتها إلا نبى، وذهب إلى أن الألفاظ التى زعم البعض أنها غير عربية عربية قطعا، وإن جهل ذلك من جهله. وتَمَاثل طريقتى الدفاع يؤكد طبيعة الجذر الأيديولوجى الذى تنتمى إليه المقولتان السالفتان، فإجماع الأمة لابد أن يكون أساسه نصا غاب منطوقه عن البعض، وإن لم يغب مفهومه -محتواه ومضمونه- عن الكل، وفى هذا ما فيه من إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعى التاريخى، وذلك بإلغاء تاريخيتها، وتحويلها إلى نص دينى ثابت المعنى والدلالاة. يقول الشافعى مستخدما أسلوب السجال بتوهم سائل معترض:

> «فقال لى قائل: قد فهمت مذهبك فى أحكام الله، ثم أحكام رسوله، وأن من قَبِل عن رسول الله فعن الله قبل، بأن الله افترض طاعة رسوله، وقامت الحجة بما قلت بأن لا يحل لمسلم علم كتابا ولا سنة أن يقول بخلاف واحد منهما، وعلمت أن هذا فرض الله. فما حجتك

---

(1) انظر: رضوان السيد: الشافعي والرسالة، دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام مجلة "الاجتهاد"، دار الاجتهاد، بيروت، العدد التاسع، خريف ١٩٩٠م/ ١٤١١ هـ. ص: ٩٩.

فى أن تَتّبِع ما اجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبى؟ أتزعم ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبدا إلا على سنة ثابتة وأن لم يحكوها ؟!

قال : فقلت له : أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله فكما قالوا إن شاء الله.

وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نعده له حكاية، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكى شيئا يتوهم، يمكن أن قال فيه غير ما قال. فكنا نقول بما قالوا اتباعا لهم. ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم. ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله[٢].

وإذا كان الشافعى فى قوله ذاك يكاد يعيد أنتاج مقولة أستاذه الإمام مالك فى اعتماده "عمل أهل المدينة" مصدرا فقهيا، فإنه يكاد أيضا أن يجعل الإجماع سنة واجبة الاتباع، كل الفارق بينها وبين السنن المروية عن النبى، أن الإجماع حكاية غير مسموعة، لا تقل فى حجيتها عن تلك المسموعة، لكن الاختلاف الذى كان واضحا فى عصر الشافعى، والذى عاينه الشافعى

(٢) الرسالة، ص: ٤٧١ - ٤٧٢.

بعد انتقاله إلى مجتمع ذى طبيعة مغايرة -المجتمع المصرى - شوش على الشافعى حجية الإجماع، بل شككه فى وجوده على مستوى الأمة. يعدد الشافعى بعض الاختلافات ، ثم يعلق عليها قائلا :

فدل ذلك على أن قائل السلف يقول برأيه ، ويخالفه غيره ويقول برأيه . . وفى هذا دليل على أن بعضهم لا يرى قول بعض حجة تلزمه إذا رأى خلافها، وأنهم لا يرون اللازم إلا الكتاب أو السنة، وأنهم لم يذهبوا قط إن شاء الله إلى أن يكون خاص الأحكام كلها اجماعا كإجماعهم على الكتاب والسنة، وجعل الفرائض، وأنهم كانوا إذا وجدوا كتابا أو سنة اتبعوا كل واحد منهما. وإذا تأولوا ما يَحتْمِل فقد يختلفون، وكذلك إذا قالوا فيما لم يعلموا فيه سنة اختلفوا. . . وكفى حجة أن دعوى الإجماع فى كل الأحكام ليس كما ادعى من ادعى. . . وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله، ولا التابعين، ولا عالم علمته على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حيناً من الزمان[٣].

(٣) كتاب اختلاف الحديث، بهامش "الأم"، سبق ذكره الجزء السابع، ص: ١٤٨ - ١٤٩ .

لكن هذا الإدراك لزمانية الإجماع، بل ولإقليميته أيضا، لا يمنع الشافعى من الإصرار على كونه مرادفا للسنة، ويتمتع بقوة إلزامها وحجيتها، ففى تحديده لوجوه العلم يحصرها فى خمسة أوجه: أولها المتواترات، وثانيها ما يحتمل التأويل من النصوص، ولا ينقل عن ظاهرها إلا بإجماع، فإن لم يكن ثمة إجماع فهى على ظاهرها. والوجه الثالث من وجوه العلم هو "الإجماع"، وهو: "ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الإجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنة، فقد يقوم عندى مقام السنة المجتمع عليها، وذلك أن إجتماعهم لا يكون عن رأى، لأن الرأى إذا كان تفرق فيه... والإجماع حجة على شيئ. لأنه لا يمكن فيه الخطأ"[٤]. والرابع من وجوه العلم هو: علم الخاصة، الذى هو أحاديث الآحاد، أما الوجه الخامس والأخير فهو "القياس". ومرة أخرى فرض الواقع الموضوعى نفسه على الشافعى، الذى لا يستطيع أن يزعم دعوى الإجماع زمانا ومكانا، فيعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال، ويحصر مفهوم "الإجماع" فى السنن المتواترة:

> فذلك الإجماع هو الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول ليس هذا بإجماع. فهذه الطريق التى يصدق بها من أدعى الإجماع فيها، وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها. فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق فى دهرك، وتحكى عن أهل كل قرن، فانظره: أيجوز أن يكون هذا إجماعا؟![٥].

وهكذا ينتهى مفهوم "الإجماع" إلى الاندراج فى مفهوم "السنة"، وهو المفهوم الذى يتسع لدى الشافعى لسنن الأعراف والعادات والتقاليد، ولا يقتصر -كما سلفت الإشارة- على

---

(٤) جماع العلم، ضمن "الأم"، الجزء السابع، ص: ٢٥٥

(٥) السابق، ص: ٢٥٧.

المروى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحيا وتشريعا. ومعنى إدراج "الإجماع" فى السنن، أن مفهوم السنة ذاته يتسع -مرة أخرى- بإضافة إجماع الأجيال التالية -الى هى سنن تاريخية - إليها. وإذا يتسع نطاق السنة، يتسع مجال النصوص، وتضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد. ولأن تلك كانت الغاية الأساسية لمشروع الشافعى، اضطرب مفهوم الإجماع عنده ذلك الاضطراب الملحوظ.

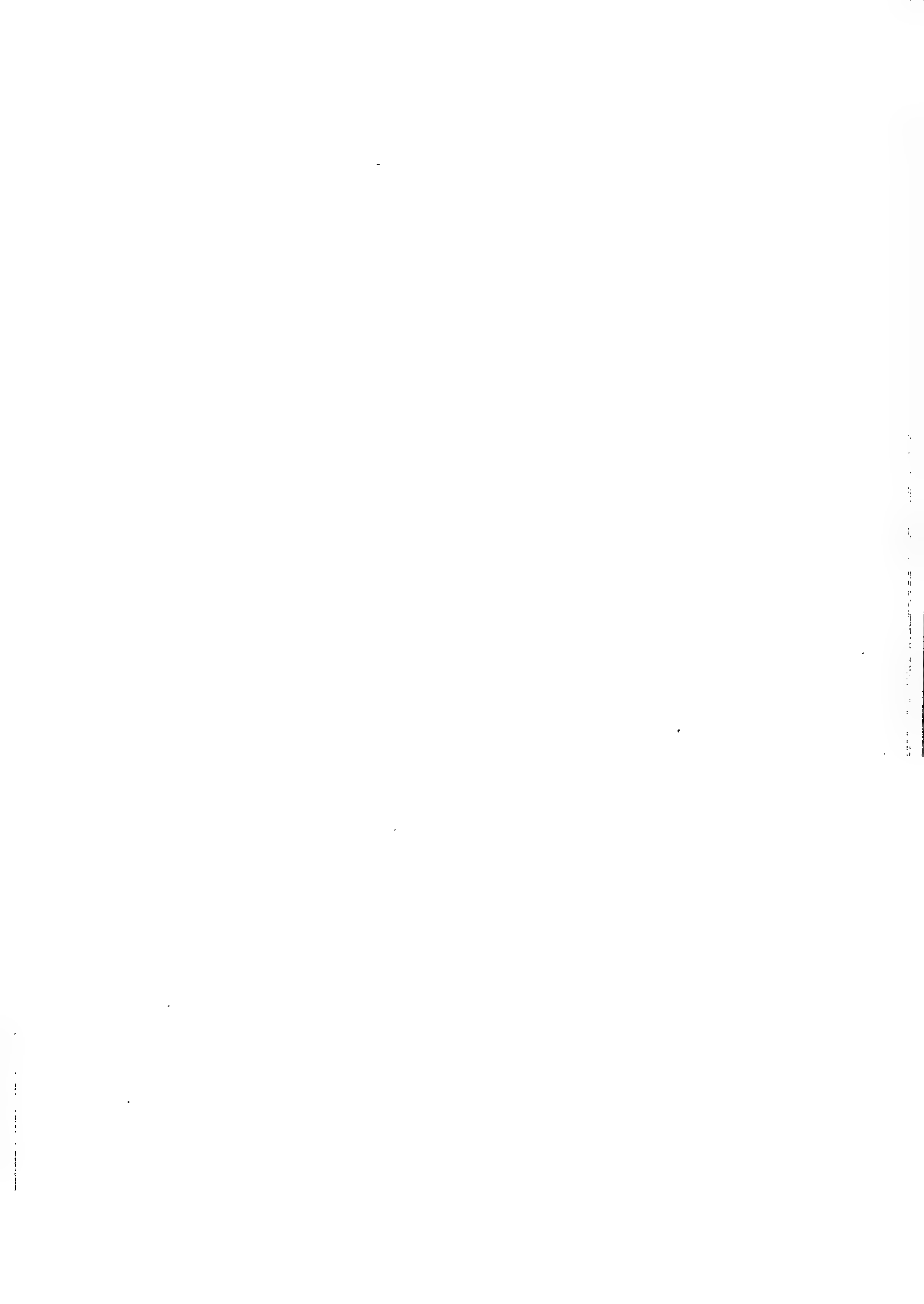
وإذا كنا لا نختلف كثيرا مع من يذهب إلى أن هاجس الشافعى الأساسى فى منظومته الفكرية هو البحث عن مصدر لليقين والحجة، فإننا لا نستطيع الاتفاق مع ما انتهى إليه هذا الرأى من نفى لتوفيقية الشافعى، أو نفى لتلفيقيته بالأحرى [٦]. ذلك أن جعل "النصوص الدينية" هى مصدر اليقين ومرجعيته الأصلية، بما استتبع ذلك من توسيع لمفهوم النصوص، حتى اندرج فيها سنن العادات والإجماع، كان موقفا أيديولوجيا يتصدى لموقف آخر يجعل من العقل الحر مرجعية اليقين. لكن تصدى الشافعى لم يكن دائما تصديا صريحا مباشرا، بل حاول استخدام بعض آليات التفكير العقلى ليبرر نفى العقل، وحبسه فى دائرة النصوص، بحيث لا يتجاوز دوره استكشاف دلالتها، والعكوف على تأويلها وتفسيرها. ولعل هذه النقطة الجوهرية تنكشف بمناقشة الوجه الآخير من أوجه العلم عند الشافعى وهو القياس.

---

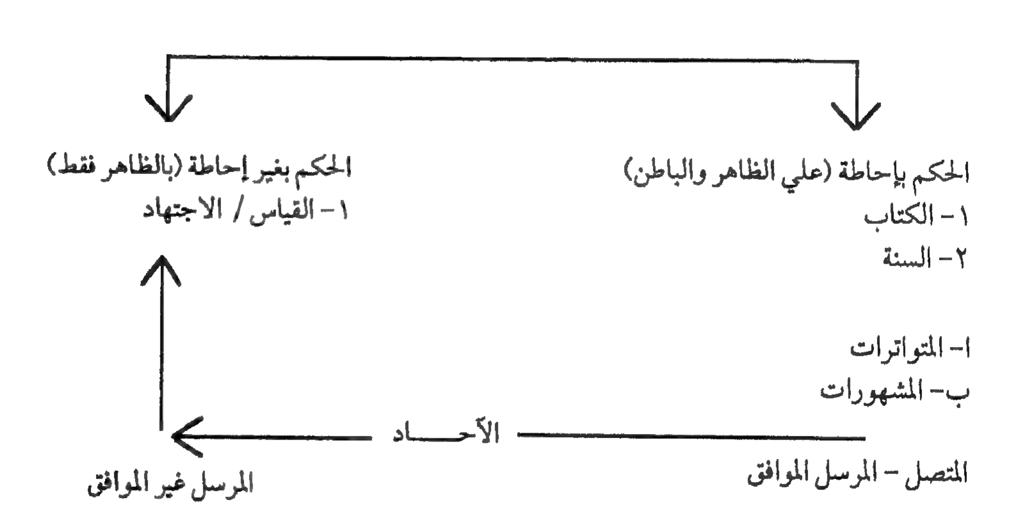
(٦) انظر: رضوان السيد: الشافعي والرسالة، ص: ٩٨ - ١٠٠.



رابعا : القياس / الإجتهاد



رأينا فيما سبق كيف حاول الشافعى أن يؤسس "السنة" على "الكتاب" بتأويل كلمة "الحكمة" فى القرآن، وقد حاول بالمثل أن يؤسس حجية "الإجماع" "على السنة" حتى يصبح الإجماع بدوره نصا [1]. وفى تأسيس "الاجتهاد" لا يحتاج الشافعى للإجماع ليحقق ذلك فقد تداخل الإجماع مع السنة، بحيث صار التمييز بينهما يتسم بالصعوبة، ولذلك يؤسسه مباشرة على "الكتاب" [2]. وقد مر بنا فى نصوص كثيرة استشهدنا بها من كلام الشافعى فى سياقات متعددة كيف أنه يفرق بين نمطين من الأحكام: نمط يكون الحكم فيه مبنيا على الظاهر والباطن، وهو ما يسميه الشافعى "الحكم بإحاطة" والنمط الثانى من الأحكام ينبنى فيه الحكم على الظاهر فقط دون الباطن، وهو ما يطلق عليه اسم "الحكم بغير إحاطة" ويقع الاجتهاد / القياس داخل دائرة هذا النمط الأخير. ويمكن لنا بناء على هذا التقسيم أن نحدد دور القياس فى منظومة الشافعى من خلال الشكل التالى:



(١) انظر: الرسالة، ص ٤٧٣ - ٤٧٥.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص: ٢٢ - ٢٣.

١- القياس : طلب بالعلامات :

يتخذ الشافعى من نموذج الاتجاه إلى القبلة، بعيداً عن المسجد الحرام، أى فى حالة عدم وجوده داخل دائرة الإدراك الحسى، مثالاً يعود إليه دائما كلما أراد أن يشرح معنى القياس والاجتهاد. ومعنى ذلك أن القياس ينحصر فى اكتشاف حكم موجود بالفعل فى النصوص الدينية، وإن كان وجوده خافيا أو مستترا. وهذا التصور لحدود الاجتهاد / القياس يتطابق مع تلك المسلمة التى تحولت إلى مبدأ فحواه أنه ليست: "تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"[٣]. وتصور الاجتهاد بأنه اكتشاف ما هو موجود بالفعل يحصر دور العقل المجتهد -أو القائس- فى حدود معرفة الدلائل والعلامات الكاشفة عن ذلك الموجود فى الخارج، أى فى الكتاب أو فى السنة. وعلينا حين يتحدث الشافعى عن دلالة الكتاب أن لا يغيب عن بالنا ذلك التداخل الدلالى الذى أقامه -وشرحنا حدوده وأبعاده سلفا- بين الكتاب والسنة. ولذلك لا يجب أن نعجب أو ندهش إذ يجعل الشافعى من الاجتهاد / القياس مجرد اكتشاف للدلالة المستترة فى الكتاب، فللكتاب، بالمعنى الشامل نمطان من الدلالة: الأولى دلالة إبانة، والثانية دلالة إشارة:

> أن اله أنزل الكتاب تبيانا لكل شيئ، والتبيين من وجوه: منها ما بين فرضه فيه، ومنها ما أنزله جملة وأمر بالاجتهاد فى طلبه، ودل على ما يطلب به بعلامات خلقها فى عباده دلهم بها على وجه طلب ما افترض عليهم. فإذا أمرهم بطلب ما افترض دلك ذلك - والله أعلم - دلالتين: إحداهما أن الطلب لا يكون إلا مقصودا بشيئ أن يتوجه له لا أن يطلب الطالب متعسفا، والأخرى أنه كلفه بالاجتهاد فى التآخى لما

---

(٣) السابق، ص: ٢٠، وانظر أيضا: كتاب أبطال الاستحسان، ضمن "الأم" الجزء السابع، ص ٢٧٢.

أمره بطلبه . . . قال الله عز وجل : قد نرى تقلب وجهك
في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر
المسجد الحرام ، وشطره قصده وذلك تلقاؤه . . وقال :
هو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر
والبحر . . . فهذا شيئ ما كلفت الإحاطة به في أصله ،
وإنما كلفت الاجتهاد . . . ولا يكون الاجتهاد إلا لمن
عرف الدلائل عليه من خبر لازم أو كتاب أو سنة أو إجماع ، ثم
يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض
ما وصفت[٤] .

وإذا كانت حدود الاجتهاد / القياس تقف عند حدود الاستدلال على عين ثابتة موجودة بالدلائل الظاهرة فإن الانتقال من الدليل / العلامة إلى المدلول / الحكم ينبغي أن يكون محكوما بإدراك العلاقة الرابطة بين الدليل والمدلول ، أو بين العلامة وما تدل عليه . ويكاد الشافعي أن يحصر هذه العلاقات في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يجري القياس للحكم فيها . وتتدرج علاقات المشابهة تلك من الوضوح والغموض على الوجه التالي : تماثل يقوم على الكم . أي علاقة القليل بالكثير في التحريم ، فما حرم قليله فكثيره حرام :

« فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه ، أو يحرم
رسول الله القليل من الشيئ ، فيعلم أن قليله إذا حرم
كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة
على القلة[٥] .

---

(٤) جماع العلم ، الجزء السابع ، ص : ٢٥٣ - ٢٥٤ ، وانظر كذلك : الرسالة ص : ٢٣ - ٢٤ ، ٣٨ ، ٥٠١ - ٥٠٢ ، وأبطال الاستحسان ، ص ٢٧٢ .
(٥) الرسالة : ص ٥١٢ - ٥١٣ .

ومثل هذه العلاقة يجب أن تنعكس فى الإباحة والتحليل، بمعنى أن إباحة الكثير تعنى إباحة القليل، وليس من الضرورى أن يكون العكس صحيحا دائما. وعلى أساس التماثل الكمى يفهم الشافعى معنى "المثل" فى قوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم، يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة" (المائدة/ ٩٥):

« فكان المثل -على الظاهر- أقرب الأشياء شبها فى العظم من البدن. واتفقت مذاهب من تكلم فى الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياء شبها من البدن. فنظرنا ما قتل من دواب الصيد: أى شيء كان من النعم أقرب منه شبها فديناه، به، ولم يحتمل المثل من النعم القيمة فيما له مثل فى البدن من النعم-: إلا مستكرها باطنا. فكان الظاهر الأعلم أولى المعنيين بها. وهذا الاجتهاد الذى يطلبه الحاكم بالدلالة على المثل. وهذا الصنف من العلم دليل ما وصفت قبل هذا: على أن ليس لأحد أبدا أن يقول فى شيء: حل ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر فى الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو القياس[٦].

وإذا كانت "المماثلة" الكمية، وعلاقات القلة والكثرة، تدخل باب القياس من قبيل التساهل، فإن علاقة "المشابهة" -وهى مستوى أقل من المماثلة- هى العلاقة التى يبدأ بها

(٦) السابق، ص: ٣٨ - ٣٩.

القياس المعتد به. والشافعى لا يقف موقف الدفاع عن دخول علاقة المماثلة داخل دائرة القياس والاجتهاد، بل يكاد يتفق بالسكوت مع من يرون أن قياس الكثير على القليل فى التحريم لا يدخل فى مفهوم القياس، وكذلك قياس القليل على الكثير فى التحليل والإباحة. وقد تقع المشابهة بين الواقعة المنصوص على حكمها وبين الواقعة التى لا نص فيها من جهة واحدة، فيشتركان فى العلة، وهذا هو قياس الشبيه والنظير، وهذا هو القياس المباشر. وقد تكون علاقة المشابهة أكثر تعقيدا، فتشبه الواقعة موضوع القياس واقعتين منصوص على حكمهما. لكن جهة تشابهها مع احداهما تختلف عن جهة تشابهها مع الأخرى. ويكون على المجتهد فى هذه الحالة أن يحدد أى وجهى الشبه أولى بالقياس، وهذا هو ما أطلق عليه بعد ذلك اسم: "قياس الأولى"

> والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه، كطالب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمثل. وموافقته تكون من وجهين: أحدهما أن يكون الله ورسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما فى مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة -: أحللناه أو حرمناه، لأنه فى معنى الحلال والحرام. أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شبها به، كما قلنا فى الصيد[7].

(٧) السابق، ص: ٤٠، وانظر أيضا: ص ٥١٢.

هذا التدرج فى علاقات الدال والمدلول يبدو أنه تدرج يبدأ بالعام الشائع، وينتهى إلى الخاص النادر، يبدأ من المماثلة (علاقة القليل والكثير) ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم، أو علته، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه. وهذا الترتيب التدرجي يستدعى إلى الذهن نفسس الترتيب لعلاقات التشابه عند البلاغيين، التى تنتقل من الحسى إلى المعنوى فى علاقة تتصاعد معها قيمة التشبيه بقدرته على تنبيه العقل لاكتشاف العلاقات الموجودة بين الأشياء، والتى يتفطن لها الشاعر دون أن يكون مبدعا لها[8] ومثل البلاغيين يرى الشافعى أن المجتهد / القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة المستترة فى النصوص، والتى تشير إلى الوقائع الجديدة، ولكنه لا يجب أن يتجاوز إطار النصوص / العلامات ليبدع حلولا جديدة. لو فعل ذلك لم يكن قائسا، بل يكون مستحسنا متلذذا قائلا برأيه:

ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال، بما وصفت فى هذا، وفى العدل وفى جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيئ يحدثه لا على مثال سبق[9]. وإنما الاستحسان تلذذ. ولا يقول فيه (= القياس) إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها. إذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم - وجهة العلم الخبر اللازم - بالقياس بالدلائل على الصواب حتى يكون صاحب العلم أبدا متبعا خبرا وطالب الخبر بالقياس، كما يكون متبع البيت بالعيان، وطالب

---

(٨) انظر : جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص: ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٩) الرسالة، ص: ٢٥.

قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً[10].

وإذا كان مفهوم " الاستدلال على عين ثابته بالعلامات والدلائل " مفهوما يضيق دائرة القياس فإن الشافعى يحاول بتعداده لأنماط التشابه الثلاثة السابقة أن يوهم باتساع مدى القياس وتعدد ضروبه. ولأنه يعلم أن " المماثلة " الكمية تعنى الدخول المباشر فى حكم النصوص، فإنه لا يتوقف طويلا عند قول من ينكرون وقوعه فى مجال القياس، ويمضى ليكشف فى النهاية عن تصوره للقياس بأنه: "ما عدا النص من الكتاب والسنة" يقول:

> وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا (= المماثلة الكمية) "قياسا" ويقول: هذا معنى ما أحل الله وحرم، وحمد وذم، لأنه داخل فى جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره.
>
> ويقول مثل هذا القول فى غير هذا، مما كان فى معنى الحلال فأحل، والحرام فحرم.
>
> ويمتنع أن يسمى "القياس" إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبها من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر. ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النص من الكتاب والسنة، فكان فى معناه فهو قياس، والله أعلم[11].

ومعنى ذلك أن الشافعى يخوض معركة على مستوى الفكر. يبدو فيها كما لو كان يوسع

---

(١٠) السابق، ص: ٥٠٧ - ٥٠٨.

(١١) السابق، ص: ٥١٥ - ٥١٦.

دائرة القياس فى حين أنه يضيقها حقة. ان القياس الحقيقى فى نظر "بعض أهل العلم" -على حد تعبير الشافعى - هو" قياس الأولى" لأنه يمثل اجتهاداً حقيقيا، وهم لذلك يخرجون قياس المماثلة، وقياس النظير، من دائرة الاجتهاد. وواضح أن الشافعى ممن يعتبرون أن "القياس" هو كل ما عدا النص من الكتاب والسنة، ويدخل بذلك فى مجال الاجتهاد / القياس كل محاولات استنباط الدلالة. هكذا يبدو الشافعى ظاهريا كما لو كان يكرس الاجتهاد، والواقع أنه يفعل على النقيض من ذلك حين يحصره فى دائرة اكتشاف ما هو موجود فى النصوص بالفعل من الأحكام. ولكى يتبين هذا التوجه بشكل جلى، نرى الشافعى يحكم على أى اجتهاد يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحرفية بأنه استحسان وقول بالرأى والتشهى، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التى يخوضها الشافعى ضد أهل الرأى تكريسا لسلطة النصوص. فالشافعى يرفض - مثلا- رد باقى الميراث للأخت التى توفى أخوها ولم يترك ورثة غيرها، ذلك لأن الأخت ترث فى مثل هذه الحالة نصف ما ترك الأخ. فإذا حاول مجتهد أن يقول: أعطيها النصف ميراثا، وأعطيها النصف الآخر ردا بحكم صلة الرحم، يرد الشافعى مثل ذلك الاجتهاد لأنه يخالف النص الذى يعطيها النصف فقط. وليس يجدى مع الشافعى أن يقال أن النصف الثانى لم يعط للأخت على سبيل الميراث. بل قياسا على صلة الرحم:

« فلو قلت فى رجل مات وترك اخته: لها النصف بالميراث وأردد عليها النصف -: كنت قد أعطيتها الكل منفردة، وإنما جعل الله لها النصف فى الانفراد والاجتماع، فقال: فإنى لست أعطيها النصف الباقى ميراثا إنما إياه ردا قلت: وما معنى "ردا" ؟! أشيئ استحسنته، وكان إليك أن تضعه حيث شئت؟ فإن شئت أن تعطيه جيرانه أو بعيد النسب منه، أيكون لك ذلك؟ قال: ليس ذلك للحاكم، ولكن جعلته

ردا عليها بالرحم. ميراثا؟ قال: فإن قلته؟ قلت:

إذن تكون ورثتها غير ما ورثها الله[١٢].

وليس مهما هنا أى الرأيين أصوب، الشافعى أم محاورة المتخيل، فالذى يهمنا هنا طريقة الشافعى فى التمسك بحرفية النصوص ضد اجتهاد لا يعارضها ولا يهملها. فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبقت لنا الإشارة إليه من موقف الشافعى من توريث "العبد" - وما يؤدى إليه ذلك من توريث من لم يورثه الله، وهو السيد الذى يملك العبد كما يملك ماله - أدركنا أن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوعا من التكريس الأيديولوجى لسلطة النصوص. وكل اجتهاد لا يقبله الشافعى - من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه فى إطار الاستحسان الذى أفرد كتابا فى إبطاله. وهذا الحرص على رفض الاستحسان ومهاجمته، ووضعه فى دائرة التشهى والتلذذ، يكشف عن موقف الشافعى من الصراع الفكرى فى عصره، ويحسم بشكل نهائى مسألة توسطيته وتوفيقيته، ويكشف عن "التلفيقية" الواضحة فى ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعى برفضه الاستحسان وتأكيده على "القياس" المكبل دائما بسلطة الفهم الحرفى للنصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعى فكرى سياسى واضح.

٢- القياس على أصل سابق، حسم للخلافات :

فى المقارنة بين "القياس" و "الاستحسان" يبدو القياس دائما فى نظر الشافعى يستند على أصول ثابتة، لا يستند "الاستحسان" إلى مثلها. وبناء على هذا التصور يبدو الأمر للشافعى وكأن "القياس" عاصم ضد الخلاف، ولذلك نجده كثيرا ما يتحدث عنه بوصفه نصا شبيها بالإجماع، فى حين يقرن دائما بين "الاستحسان" والخلاف المكروه:

« أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتى فى النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس. وقال استحسن، فلابد أن يزعم أن جائزا لغيره أن يستحسن خلافه. فيقول كل حاكم فى

(١٢) السابق، ص: ٥٨٧ - ٥٨٨.

بلد ومفت بما يستحسن، فيقال فى الشيئ الواحد
بضروب من الحكم والفتيا. فإن كان هذا جائزا
عندهم فقد أهملوا فى أنفسهم، فحكموا حيث شاءوا،
وإن كان ضيقا فلا يجوز أن يدخلوا فيه[١٣].

هكذا يصبح الاستحسان قرين "التنازع" الذى أشار إليه القرآن، وطالب المسلمين حين وقوعه أن يردوا الأمر المتنازع فيه إلى الله (= الكتاب) وإلى الرسول (=السنة) (النساء / الآية: ٥٩). ويفهم الشافعى أن المقصود بذلك هو "القياس":

« فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاء، نصا فيهما ولا
فى واحد منهما -: ردوه قياسا على أحدهما، كما
وصفت من ذكر القبلة والعدل والمثل، مع ما قاله الله
فى غير آية مثل هذا المعنى[١٤].

وإذا كان القياس هو العاصم من التنازع، عكس "الاستحسان" الذى يفضى إليه، فما ذلك إلا لأن القياس يعتمد أبدا على أصل ثابت من الكتاب أو السنة. وليس مسموحا للمسلم أبدا أن يتباعد عن تلك الأصول الثابتة، أو أن يُعْمِل العقل أو يجتهد بالرأى المبنى على الخبرة، وإلا صار مثل السائمة المتروكة سدى. والشافعى يَستند إلى الآية ٣٦ من سورة القامة، قوله تعال "أيحسب الإنسان أن يترك سدى" ليقول:

والسدى الذ لا يؤمر ولا ينهى. وهذا يدل على أنه ليس
لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال. . . ولا
يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيئ

(١٣) إبطال الاستحسان، ص: ٢٧٣.
(١٤) الرسالة، ص: ٨١.

يحدثه لا على مثال سبق[١٥].

«فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذى لا يؤمر ولا ينهى، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون فى معنى السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى[١٦].

وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين "القياس" و "الاستحسان" ينطلق من موقف أيديولوجى واضح، فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان، تجعل الانسان مغلولا دائما بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماما عن مفهوم "الحاكمية" فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان. وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست واقعها التاريخى سلطة للنظام السياى المسيطر والمهمن، فإنها تفعل الشيئ ذاته فى الواقع المعاصر من خلال اتصالها فى الخطاب السلفى. وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذى يبدو على السطح بين الخطاب السلفى والخطاب السياسى السلطوى.

وإذا كانت محاولة الشافعى لنفى الخلاف وللقضاء على التعددية تبدو فى ظاهرها توفيقية، فإن هذا الظاهر ينكشف تماما وهو يدافع ببسالة منقطعة عن اختلاف القائسين فى القضية الواحدة. والشافعى فى دفاعه عن اختلاف القائسين كثيرا ما يعود إلى نموذجه المفضل الدال على طبيعة القياس وعلى حدوده، نموذج الاتجاه إلى القبلة بالعلامات الدالة على الاتجاهات، مثل الشمس والنجوم والرياح، بالإضافة إلى علامات أخرى كالجبال... الخ، إن على المصلى أن يجتهد وسع طاقته فى التوجه قبلَ المسجد الحرام، فإذا أصاب الاتجاه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر المجتهد. والاجتهاد فىَ هذه الحالة يهدف إلى التوجه إلى عين ثابتة موجودة يجب أن تحراها الإنسان بكل الوسائل والأدوات الممكنة، وهى الأدوات التى تتحدد على مستوى الفقيه بما يلى:

(١٥) السابق، ص ٢٥.

(١٦) أبطال الاستحسان، ص: ٢٧١.

ولا ينبغي للمفتي إن يفتي أحدا إلا متى يجمع أن يكون عالما علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصة وعامه وأدبه، وعالما بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأقاويل أهل العلم قديما وحديثا، وعالما بلسان العرب، عاقلا يميز بن المشتبه، ويعقل القياس. فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياسا. وكذلك لو كان عالما بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل قس وهو لا يعقل القاس. وإن كان عاقلا للقياس، وهو مضيع لعلم الأصول أو شيئ منها لم يجز أن يقال له قس على ما لا تعلم[١٧].

ومعنى هذا التوجه الدائم صوب عين ثابتة، أو في اتجاه أصول محددة، أن الاختلاف الناتج عن الاجتهاد / القياس ليس من باب الاختلاف المحرم، بل هو من باب اختلاف «الرحمة». وهذا التصنيف لأنماط الاختلاف يضع الخلاف الناتج عن الاستحسان -بالضرورة- في نمط الخلاف المحرم، الأمر الذي ينفي بشكل كامل ونهائي أي شبهة للوسطية أو التوفيقية. وإذا كان القول بالاستحسان، أو الاعتداد بالأعراف منهج أبي حنيفة -، يؤدي إلى الاختلاف المفضي إلى التعدد، فإن الاختلاف الناتج عن القياس لا يؤدي إلى ذلك. القياس في نظر الشافعي قد يفضي الى اختلافات بين القائسين، لكن هذه الاختلافات لا تؤدي إلى تعدد «الحق»، فالحق واحد ثابت في ذاته، كما أن البيت الحرام واحد في ذاته وإن اختلف المصلون في تحديد اتجاهه في وقت محدد ومكان بعينه. وهذا الإلحاح على «وحدة الحق» رغم اختلاف القائسين هو الذي يعطي للقياس -

(١٧) السابق، ص: ٢٧٤، وانظر أيضا: الرسالة، ص: ٥٠٩ - ٥١٠.

في نظر الشافعي – مشروعية يحرم منها الاستحسان:

« فإن قال قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون، كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا – والله أعلم –أن يكون الحق فيه عند الله إلا واحدا، لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده، وأن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء. فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف، أو يقال لهم إن اختلفوا مصيبون كلهم أو مخطئون، أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحد منهم، إن اختلفوا، إن كان ممن له الاجتهاد، وذهب مذهبا محتملا أن يقال له أخطأ مطلقا. ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد. . . فإن قيل: ذم الله الاختلاف، قيل: الاختلاف وجهان: فما أقام الله تعالى به الحجة على خلقه حتى يكونوا على بينة منه ليس عليهم إلا اتباعه، ولا لهم مفارقته. فإن اختلفوا فيه فذلك الذي ذم الله عليه، والذي لا يحل

الاختلاف فيه، قال الله تعالى: «وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البنة». فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل، أو سنة قائمة فلا يحل له الخلاف، ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن فى قولهم كتاب أو سنة. ومن خالف فى أمر له فيه الاجتهاد فذهب إلى معنى يحتمل ما ذهب إليه ويكون عليه دلائل، لم يكن فى (ذلك الخلاف مذموما)... وذلك أنه لا يخالف حينئذ كتابا نصا ولا سنة قائمة، ولا جماعة ولا قياسا بأنه إنما نظر فى القياس فأداه إلى غير ما أدى صاحبه إليه القياس، كما أداه فى التوجه للبيت بدلالة النجوم إلى غير ما أدى إليه صاحبه[18].

ومن غير المفيد أن نناقش الشافعى قائلين إن «الاستحسان» لا يخالف نصا فى كتاب أو سنة قائمة، وأنه مثل القياس ليس مطلوبا فيه علم الحق الذى هو فى غيب الله، وأن تعدد الأراء الناتجة عن الاستحسان لا يجب أن يقدح فى مشروعيته، كما لم يقدح تعدد الاجتهادات فى مشروعية القياس. من غير المفيد أن ندخل فى سجال، فالأمر لم يكن أمر مفاضلة على المستوى المعرفى الخالص، بل كان أمر تكريس سلطة النصوص، وتحويل «القياس» - بالمفهوم الشافعى - إلى نص ملزم بدوره. من هنا يقرر الشافعى دائما ويكرر عدم جواز خلاف ما اجتمع عليه السابقون، ولو كان قياساً، ذلك أن الإجماع - الذى أنكر وجوده كما سبقت الإشارة - يعود ليمثل أحد الأصول، التى يجب أن يستند إليها القياس. ولكن ماذا عن الاختلافات الاجتهادية التى وقعت

(١٨) إبطال الاستحسان، ص: ٢٧٤ - ٢٧٥. وانظر أيضا: الرسالة، ص: ٥٦٠. وانظر كذلك: أبو زهرة: الشافعي، ص: ٢٥٢.

بين الصحابة، الرعيل الأول من المسلمين؟ خاصة تلك الخلافات التى لم تكن اختلافات قياس على «مثال سابق»، أو على « أصل ثابت»؟ لقد اختلف أبو بكر - الخليفة الأول - مع عمر - الخليفة الثانى - فى أمر جوهرى من أمور المسلمين، هو أمر توزيع الثروة والدخل. كان المعيار الذى اقترحه أبو بكر معيار المساواة المطلقة، فى حين كان معيار عمر السابقة فى الإسلام، والتفرقة بين الحر والعبد. ورغم أن هذا الخلاف ليس مجرد خلاف فقهى قياسى حول حكم دينى، فإن الشافعى حريص على إفراغه من دلالاته وحبسه فى إطار اختلاف القياس. ولذلك يقرن بينه وبين اختلافهم حول ميراث الجد من حفيده فى حالة سبق وفاة الأب لوفاة الأبن فى حياة الجد

قلت لبعضهم: هل علمت أن أبا بكر فى إمارته قسم مالا فسوى فيه بين الحر والعبد، وجعل الجد أبا (= فى ميراث الحفيد)؟ قال: نعم. قلت: فقبلوا منه القسم ولم يعاوضونه فى الجد فى حياته؟ قال: نعم. ولو قلت: عارضوه فى حياته قلت: فقد آراد أن يحكم وله مخالف. قال نعم، ولا أقوله. قلت: فجاء عمر ففضل الناس فى القسم على النسب والسابقة، وطرح العبيد، وشرك بين الجد والإخوة. قال: نعم. قلت: وولى على فسوى بين الناس فى القسم، قال نعم. قلت: فهذا عل أخبار العامة عن ثلاثتهم عندك؟ قال: نعم. قلت: فقل فيها ما أحببت، قال: فتقول فيها أنت ماذا؟ قلت: أقول أن ما ليس فيه نص كتاب ولا سنة،

اذا طلب بالاجتهاد فيه المجتهدون وسع كلا إن شاء الله تعالى أن يفعل، ويقول بما رآه حقا. . . الاختلاف وجهان. فما كان لله فيه نص حكم أو لرسوله سنة أو للمسلمين فيه إجماع، لم يسع أحد علم من هذا واحدا أن يخالفه. وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبهة (= المشابهة) بأحد هذه الوجوه الثلاثة. فإذا اجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد من الدلالة عليه بأن يكون في معنى كتاب أو اجماع. فإن ورد أمر مشتبه يحتمل حكمين، فاجتهد فخالف اجتهاده غيره، وسعه أن يقول بشيء وغيره بخلافه[١٩].

وإذا كان من الصعب إدراك هذا الاختلاف بين الصحابة فى توزيع الثروة داخل دائرة «القياس» - لأنه نابع من خلاف التوجهات الاجتماعية بالأساس، فهو خلاف يدخل فى منطقة «الرأى» - فإن حرص الشافعى على حبسه داخل تلك الدائرة هو فى تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجى يتحاشى الخوض فى خلافات الصحابة من جهة، ويقدس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوى من جهة أخرى. لكن موقف الشافعى المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس فى أمر من أمور الزكاة، وهى قضية ترتبط ارتباطا مباشرا بمسألة العدل الاجتماعى. يرفض أن تؤخذ الزكاة -مثلا - من «الجوز» أو «اللوز» وغيرهما من أنواع الغراس - المزروعات - التى لم تذكر فى النصوص. وإذا كان «القياس» يسوى بين أنواع الغراس كلها، فإن الشافعى يتمسك بحرفية النصوص.

---

(١٩) جماع العلم، ص : ٢٦١.

«وقد أخذ بعض أهل العلم (الزكاة) من الزيتون، قياسا على النخل والعنب، ولم يزل للناس غراس غير النخل والعنب والزيتون وغيره، فلما لم يأخذ رسول الله منه شيئا، ولم يأمر بالأخذ منه استدللنا على أن فرض الله الصدقة فيما كان من غراس فى بعض الغراس دون بعض[20].

هكذا يبدو الشافعى مؤسسا للقياس على مستوى منطوق خطابه الظاهر، لكن القراءة الأعمق تكشف أنه يؤسس سلطة النصوص لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية. ويبدو كذلك كما لو كان يوسع من مجال فعالية القياس، بينما يحصره داخل دائرة النصوص لا يتعداها، والأخطر من ذلك أن ذلك «القياس» الضيق المحبوس عنده هو الشكل الوحيد للاجتهاد. وقد رأينا أنه يبدو متسامحا إزاء اختلافات الصحابة، بينما ينحاز فى الحقيقة -ودون إعلان- لبعض تلك المواقف. وقد أدرك أبو زهرة ما أسسه الشافعى من سيطرة لسلطة النصوص، وذلك حين قال:

وهكذا ينتهى الشافعى إلى أن المسلك الذى يجب أن يسلكه الفقيه فى الاجتهاد برأيه هو القياس وحده، وذلك لتكون الدلالة من النص بالحكم. فهو لا يرى معتمدا فى الشرع إلا على النص، فإن لم يكن بظاهر الدلالة المستنبطة منه فباستخراج المعانى من النصوص، وتعرف عللها، ثم بالحكم بمثل ما نصت

---

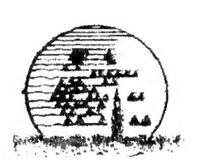
(20) الرسالة، ص: 189 - 190.

> عليه فى كل ما يشترك مع النصوص فى علة الحكم.
>
> فحجة العلم فى الفقه هو النص القرآنى، أو النبوى بألفاظه، أو بالحمل على القياس. ومن قال بلا خبر لازم، ولا قياس على الخبر، كان أقرب للإثم [(٢١)].

هذه الشمولية التى حرص الشافعى على منحها للنصوص الدينية -بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوى الشارح إلى الأصلى، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق رباطا محكما - تعنى فى التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت، تسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع دينى أزلى - كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد، وفى ميراث الأخت الوحيدة، وفى مسألة زكاة الغراس - أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا، وهكذا ظل العقل العربى الإسلامى يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين -عصر الشافعى- طبقا لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة -والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى- كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن آوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا، قبل أن يجرفنا الطوفان.

---

(٢١) أبو زهرة : الشافعي، ص: ٢٤٢.



الامام الشافعي

وتأسيس الايديولوجية الوسطية

في ظل واقع حضاري وثقافي تتراوح بناه بين الماضي والحاضر ساد مفهوم الوسطية الدينية، التي صاغها الشافعي منذ القرن الثاني الهجري صياغة ايديولوجية، وبين دفتى هذا الكتاب يقدم الدكتور نصر حامد ابو زيد قراءة جديدة من حيث المنهج والرؤية والتناول تبدأ من تحليل النصوص التي اسس الشافعي من خلالها مفهوم الوسطية الدينية، ومعارضاً رؤية الشافعي لتلك النصوص الدينية. والجديد في قراءه الدكتور نصر لمفهوم الوسطية عند الشافعي ان قراءته له كانت من خلال بنيه العقل العربي الاسلامي الذي اعتمد حتى يومنا هذا على «سلطة النصوص» بعد ان تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين ـ عصر الشافعي ـ طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد وتحولت الاتجاهات الاخرى في بنية الثقافة/ الواقع الحي كالاعتزال والفلسفة العقلية الى اتجاهات هامشية ولهذا فقراءة الدكتور نصر لمفهوم الوسطية عند الشافعي تهدف بالاساس الى الانتقال الى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق سيرة الانسان في عالمنا وعلينا ان نقوم بهذا الآن وفوراً قبل ان يجرفنا الطوفان.